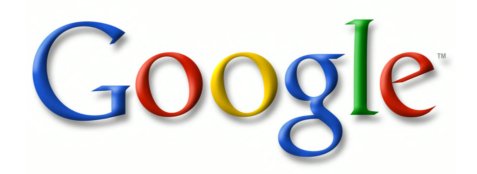
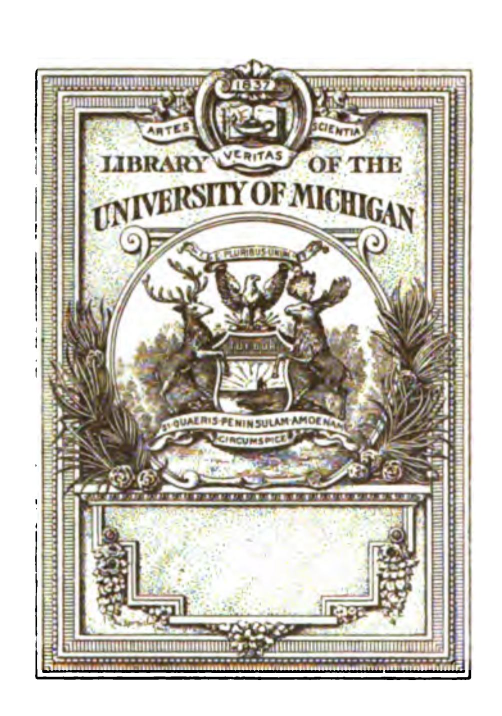
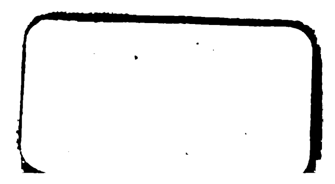
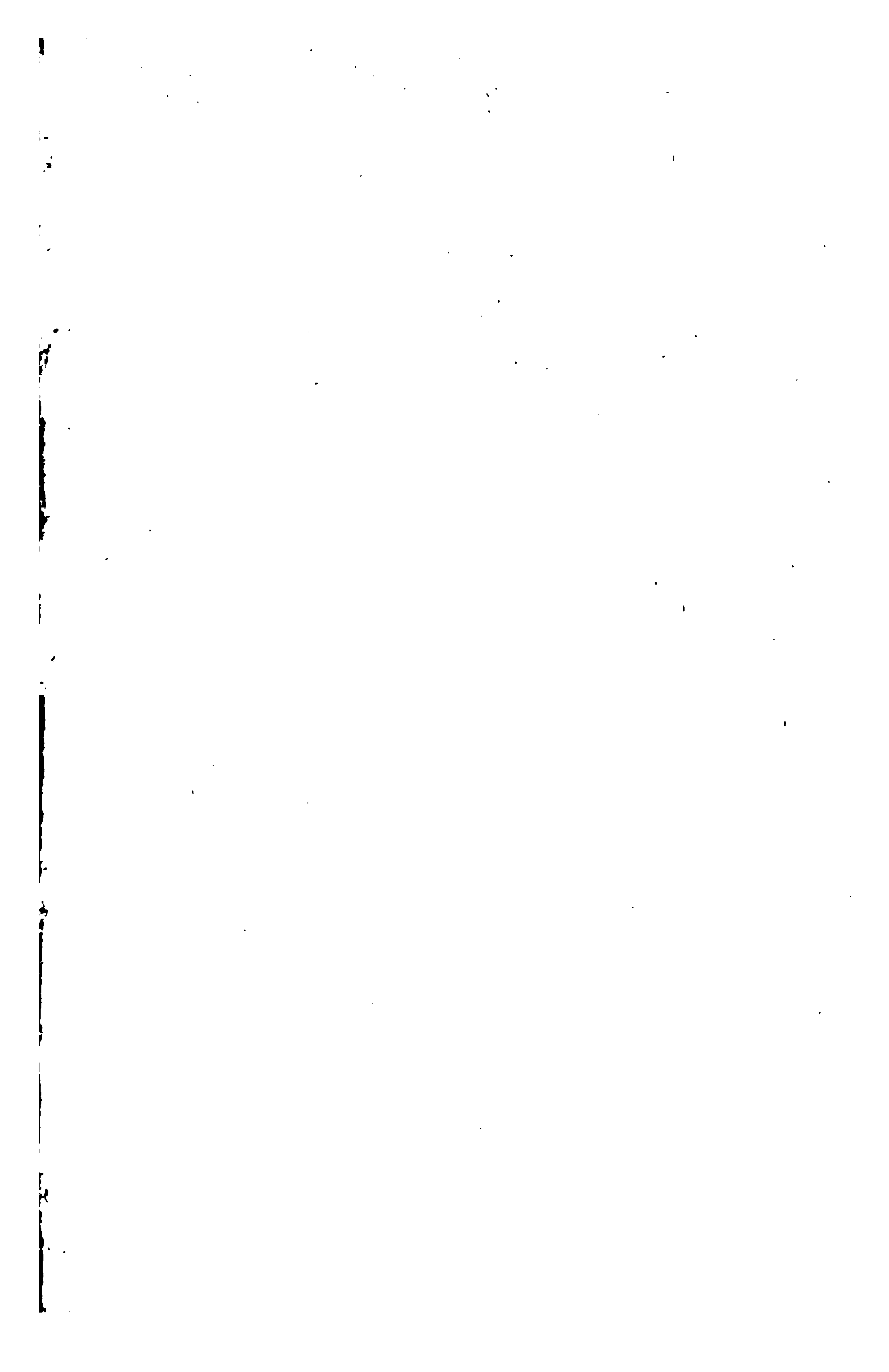
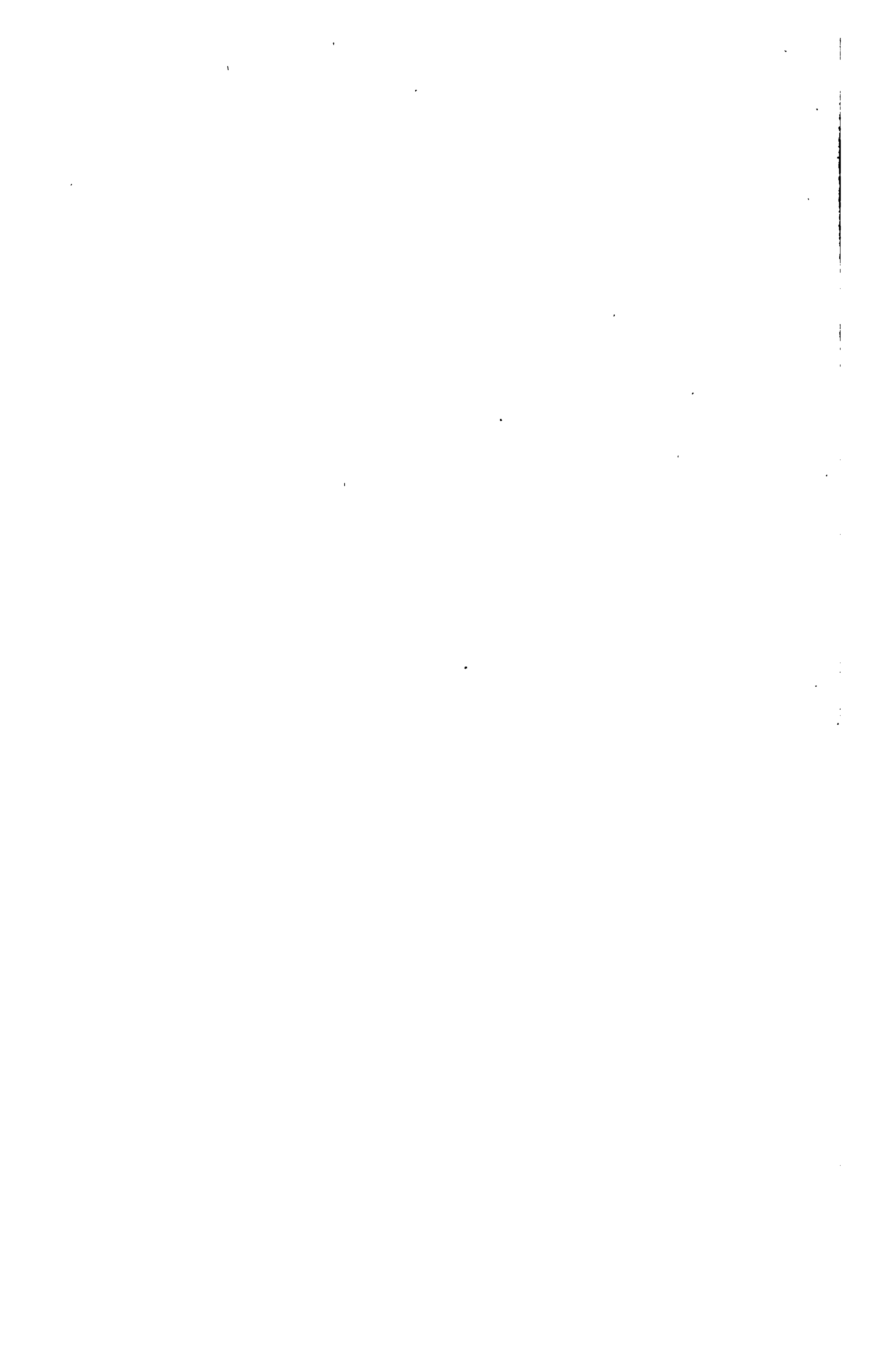





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XVII. JAHRGANG.

BRAUNSCHWEIG.
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(APPELHANS & PFENNINGSTORFF)
1891.

Inhalt des siebzehnten Bandes (1891).

Erkenntniss und Glaube bei Kaftan[1]).

Von

Rudolf Seydel.

Die Versuche der Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, welche in der jüngsten Zeit, vor Allem durch Ritschl's Vorgang, beliebt und einflussreich geworden sind, beruhen selbst, wie es nicht anders sein kann, auf Philosophie. Sie können sich nur durch erkenntnisstheoretische Erwägungen rechtfertigen, deren Ergebniss die Unterscheidung zweier Methoden oder Erkenntnissquellen, der philosophischen und der theologischen, und hiernach eine bestimmte Ansicht über das Verhältniss der theologischen Gegenstände zu beiden Methoden ist. Selbst eine zur Theorie erhobene allgemeine Verwerfung und Nichtigerklärung der Philosophie, sei es zu Gunsten der Erfahrung oder des Glaubens oder der absoluten Skepsis, ist Philosophie. Erfahrung, Glaube, Zweifel sind etwas Anderes als Empirismus, Mysticismus, Skepticismus; jene sind thatsächliche Verhaltungsweisen, über deren Werth und Aussichten die Erkenntnisstheorie erst entscheiden will, die genannten „ismen“ dagegen vollziehen diese Entscheidung selbst, sind also Philosophie, so wahr die Erkenntnisstheorie zur Philosophie gehört. Und sie gehört dazu, weil sie nicht nur Thatsachen erforscht, sondern Möglichkeitsurtheile fällt, wie z. B. die empiristische Erkenntnisstheorie lehrt, es könne nur Erkenntniss aus Erfahrung geben, die skeptische, es könne überhaupt keine Erkenntniss, die mystische, es könne nur Glauben geben.

---

1) Zu Kaftan's „Wahrheit der christlichen Religion“, Basel 1888. Seitencitate ohne nähere Angabe beziehen sich stets auf dieses Buch.

Eine seltsame Philosophie, welche den philosophischen Beweis für die Unmöglichkeit ihrer selbst zu besitzen glaubt! Man wird also, wenn man die theologischen Gegenstände als unzugänglich jeder philosophischen Behandlung anzusehen Grund findet und vielleicht überhaupt alle philosophische Metaphysik für ein Unding erklärt, doch die philosophische Erkenntnisstheorie gelten lassen müssen, durch deren Bearbeitung jenes Resultat erreicht wurde. So ist an Stelle des Platon oder des Aristoteles, die der Scholastik des Mittelalters, an Stelle von Leibniz, Wolff, Schelling, Hegel, welche einer jüngeren metaphysischen Dogmatik gedient haben, für die jüngste Theologie zunächst wieder Kant, wie in der Hochblüthe des Rationalismus, sodann F. A. Lange zum philosophischen Führer geworden.

In weiter nach dem Empirismus und Skepticismus hin absteigender Fortsetzung dieses Wegs finden wir bei Kaftan die Deutschen überhaupt über Bord geworfen, soweit es sich um Erkenntnisstheorie handelt; es musste naturgemäss ein Anschluss an die Briten erfolgen, es musste hinter Kant auf Hume zurückgegriffen werden. Es gibt auch eine Anzahl jüngster Philosophen in Deutschland, die fast nur noch Engländer citiren. Aber Empirismus und Skepticismus, wie ein verwandter Mysticismus, sagten wir, können selbst nur philosophische Theorien sein, und dennoch erklären sie die Philosophie für einen unmöglichen Erkenntnissweg. Hierin liegt ihre Unmöglichkeit, ihr Selbstwiderspruch. Diesen bei Kaftan überall auch im Einzelnen nachzuweisen, fällt nicht schwer. Möge mir ein offenes Wort verstattet sein über den Werth seiner erkenntnisstheoretischen Betrachtungen überhaupt: ich muss diesen Werth wissenschaftlich für ausserordentlich gering taxiren und ich hoffe durch das Folgende Jedermann von dem Rechte dieses Urtheils zu überzeugen. Dennoch fand ich mich in dem Werke, wie auch in dem vorausgegangenen über „das Wesen des Christenthums", womit es ein Ganzes bildet, immer wieder von dem Eindrucke grossen Ernstes und reinsten, aufrichtigsten Wahrheitwillens überwältigt, von der edeln Nüchternheit und Scheinfreiheit des Ausdruckes angezogen. Vor allem aber hat mich ein ge-

wisser positiver Kerngehalt in Kaftan's Glaubensüberzeugungen und seiner Glaubenstheorie so angezogen und sympathisch berührt, hat mich von Neuem so fest davon überzeugt, dass in dieser Theologie der ethischen Glaubenspostulate, welche durch Ritschl erneuert ist, eine nur noch zu säubernde und von alten Hülsen abzulösende, unvergängliche Zukunftsfrucht liegt, — dass ich dem Drange nicht widerstehen konnte, durch eine Scheidung von Spreu und Weizen, wie sie meines Erachtens zu geschehen hat, möglichst den Preis des dargebotenen Weizens zu erhöhen. Möge die aufrichtig gemeinte Versicherung dieser positiven Absicht die Schärfe der Kritik ausgleichen, die immer nur der Klarheit dienen soll. Damit „Ende gut, Alles gut" zutreffe, will ich mit dem Zerstörungswerke beginnen und mit dem in meinem Sinne gereinigten Aufbau, worin ich mit Kaftan friedlich zu wohnen wünsche, schliessen.

I. Das Erkennen.

Einmal ist mir bei dem Lesen des Buches ein Zweifel beigegangen, ob Kaftan überhaupt eine wissenschaftliche Lehre geben will, die man ernsthaft auf wahr oder falsch zu prüfen Veranlassung hat. Er spricht oft von „Beweisen", so besonders bezeichnet er den „Beweis" der Wahrheit des Christenthums als Ziel des Werkes. Dürfen wir diese Worte, Beweis und Wahrheit, und ihre nicht minder oft gebrauchten Zwillingsbrüder „Erkennen" und „Wissen", bei Kaftan in dem üblichen wissenschaftlichen Sinne nehmen? Diese Frage drängt sich auf, wenn wir in dem zusammenfassenden Schlusse des Werkes Folgendes lesen: „Der Beweis des Christenthums — ist gar nichts Anderes als die Form, in welcher sich das Christenthum mit dem geistigen Leben einer bestimmten Periode auseinandersetzt" (583 f.) und: „Der hier geführte Beweis für die Wahrheit des Christenthums ist nichts Anderes als die Form, in welcher der christliche Glaube unter voller Wahrung seiner in Gott gegründeten Wahrheit doch ein inneres Verhältniss zum geistigen Leben der Gegenwart gewinnt" (585); vorher: „Niemals ist dieser Beweis oder kann er sein eine der wissenschaftlichen Beweisführung nachge-

bildete geschichtslose und den Intellect nöthigende Argumentation" (584). Wir sind versucht anzunehmen, dass nicht nur der Beweis des Christenthums, sondern auch der Beweis der Erkenntnisstheorie Kaftans unter diese Cautel gestellt werden soll. Verstehen wir recht, wenn wir aus jenen Worten herauslesen, es handle sich nur darum, gewisse Lehren von derjenigen Seite darzustellen, von der sie den heutigen Menschen, wie diese nun einmal sind, am meisten als annehmbar erscheinen müssen?

Dann wäre freilich unser Geschäft schon hier am Anfange zu Ende. Höchstens könnten wir interessant finden, welches Stück aus dem so überaus bunten und gegensatzreichen „geistigen Leben der Gegenwart" unser Autor heraushebt, um es für das Gegenwärtigste des Gegenwärtigen zu erklären. Wir forschen in dieser Richtung und finden wenige Seiten früher: „Es ist unmöglich, mit den Mitteln und auf den Wegen des gewöhnlichen Wissens oder der positiven Wissenschaft ein höchstes Wissen, d. h. eine Erkenntniss der ersten Ursache und des letzten Zweckes aller Dinge zu erreichen"; die „moderne Wissenschaft" sei „durch ihre Aufgaben und Erfolge zu einer Absteckung ihrer Bahn geführt worden, bei welcher ein solcher Ertrag auch nicht als mögliches ideales Ziel derselben vorgestellt werden kann" (579). Aber wie? Ist dies denn nur historisch gesprochen? Fasst Kaftan nur den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft so auf? Es scheint nicht; der Anfang „es ist unmöglich" klingt sehr allgemein und unbedingt. Dieser Anschein erhält in weiter folgenden Aeusserungen wachsende Bestätigung; er wird zur Gewissheit, wenn wir auf S. 584 unmittelbar nach der citirten Abweisung „geschichtsloser Argumentation" weiter hören: „wie denn die Annahme, dass eine solche Argumentation in den Fragen des höchsten Wissens möglich sei, Nichts als eine wesenlose Fiction ist".

Wir müssen hiernach denn doch constatiren, dass Kaftan einer geschichtslosen Erkenntniss wenigstens in erkenntnisstheoretischer Hinsicht sich rühmt, dass er sich und seine Zeit im Besitze einer vermeintlich für alle Zeiten gewonnenen, sichergestellten, ewigen Wahrheit glaubt, der Wahr-

heit nämlich, dass es ein im gewohnten Sinne beweismässiges Wissen in den höchsten Dingen für den Menschen nicht nur nicht gibt, sondern nicht geben kann.

Aeusserungen von gleicher Entschiedenheit bietet „Glaube und Dogma“ dar, die Streitschrift Kaftan's gegen Dreyer [1]). Mit der alten Dogmatik, heisst es hier (52), sofern sie den Glaubensinhalt mit der Wissenschaft zusammenfassen wollte in ein grosses Gesammtsystem gleichmässigen, eigentlichen Wissens, mit ihr „ist es vorbei, rettungslos und unwiderruflich vorbei“; die wissenschaftliche Arbeit hat „unter dem Zwange der Sache eine Wendung genommen, die einen solchen Abschluss unmöglich macht“.

Aber in diesem Zusammenhange erfahren wir noch mehr. Im Anschlusse an die Bemerkung, dass unser Erkennen in dem Maasse subjectiver werde, als es uns wichtiger, für unsere persönliche Antheilnahme herausfordernder wird, fährt Kaftan fort (a. a. O. 53): „Die Natur ist das Gebiet, das uns am fernsten liegt, da ist eine rein objective Erkenntniss möglich; die Mathematik bürgt uns dafür“. Auch in dem Werke, das uns vorliegt, finden sich verwandte Aeusserungen, wiewohl entgegengesetzte nicht minder. Doch lassen wir das jetzt. Wir wollen hier nur die Frucht der nunmehr befestigten Einsicht über Kaftan's historische „Gegenwart“ einheimsen, für die er seinen „Beweis“ berechnet hat.

Als Signatur der Gegenwart gilt ihm die Ueberzeugung, eine geschichtslose, ewig sichere, objective Erkenntniss gebe es nur, oder höchstens, in der mathematisch betriebenen Naturwissenschaft und in einer kritischen Erkenntnisstheorie, welche sicher erkannt hat, dass es in Bezug auf erste Ursache und letzten Zweck des Daseins kein eigentliches Wissen gibt. Spricht er von einem Beweise der Wahrheit des Christenthums im Interesse dieser Zeitlage — die er als allgemeine oder wesentlich charakteristische wohl deshalb heraushebt, weil sie seine eigene Lage ist —, so kann darunter

---

1) Glaube und Dogma. Betrachtungen über Dreyer's undogmatisches Christenthum. S. A. aus der „Christlichen Welt“. 3. Aufl. Bielefeld u. Leipzig, 1889.

nur verstanden sein die Sicherung des „in Gott gegründeten Glaubens“ gerade durch den Mangel des Wissens, der unsrer Zeit so unumstösslich fest geworden ist. Man wird erinnert an das oft angeführte Wort Kant's in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Und der „Beweis“ für den Glauben Kaftan's knüpft denn auch an Kant's Primat des Willens und Postulate der praktischen Vernunft an.

Was dann aber eigentlich noch veranlassen soll, diesem Beweise so entschieden eine geschichtlich-temporelle Bedeutung beizulegen und ihn auf diese in gewissem Sinne zu beschränken, ist nicht recht einzusehen. Jedesfalls haben wir darauf keine Rücksicht zu nehmen, sondern müssen Kaftan's Erkenntnisstheorie als den ernsthaften, geschichtslos-wissenschaftlichen Unterbau beurtheilen für die Ueberzeugung, dass als Quelle theologischer Wahrheit nur der ethische Glaube mit seinen Postulaten übrig bleibt. Dieser Unterbau ist so umfänglich, dass der eigentliche Glaubensbeweis erst S. 537 einsetzt.

Merkwürdiger Weise ist dennoch Kaftan auf den Werth der Erkenntnisstheorie sehr schlecht zu sprechen. Sie habe „für das gewöhnliche Wissen und die streng wissenschaftliche Forschung nur eine sehr geringe oder gar keine Bedeutung“ (434), ihr Problem sei keineswegs das Grundproblem der Philosophie (581). Dass menschliches Erkennen niemals an göttliches, ideales Wissen heranreichen werde, stets relativ bleibe, immer praktischen Zwecken untergeordnet sei, das sei Alles, was diese vielgerühmte Wissenschaft uns lehren könne (580). Und doch nicht grundlegend, wenn sie auf diese Weise von vornherein der Philosophie so viele Irrwege und fruchtlose Mühen erspart?

In dem Einsetzen mit Erkenntnisstheorie, wie es jetzt so üblich ist, zeige sich die Wirkung des alten Vorurtheils, dass das Wissen das höchste Gut sei; das Problem der Erkenntnisstheorie entstehe aus der Grundanschauung des theoretischen Idealismus, welcher „die höchsten Aufgaben und Ziele des Menschen in das Erkennen verlegt“ (464 f. 473).

Im Alterthum begegnet uns allerdings diese Schätzung des Erkennens nicht selten; das θεωρία ἥδιστον des Aristoteles spricht den Sinn der griechischen Geistesaristokratie aus, wie sie schon seit Heraklit sich über die im Scheine verlorene Menge erhob, wie sie bereits aus der angeblich pythagoreischen Erklärung des Wortes Philosophie spricht. Aber die grundlegende Arbeit der Erkenntnisstheorie ist modern und führte gerade zu Beschränkungen des menschlichen Erkenntnissstrebens und seines Werths. So bei den Engländern, so bei Kant. Hat doch gerade Kant, der unserer heutigen Erkenntnisstheorie die Wege wies und das Material zurechtlegte, das Wissen hinwegräumen wollen, um dem Glauben Platz zu schaffen, genau wie Kaftan dies will! Und hat denn das Erkenntnissproblem überhaupt damit irgend Etwas zu thun, in welchem Gute man das höchste sieht? Genug, dass wir Alle des Erkennens und Wissens bedürfen, sei es als eines Mittels, sei es, dass wir daran einen eigenen Zweck, ein eigenes Gut, wenn auch ein Gut zweiten oder dritten Ranges, sei es, dass wir daran das höchste Gut zu besitzen glauben. In allen diesen Fällen ist Erkenntnisstheorie gleichmässig gefordert und ist ihr Ergebniss das gleiche, wie immer es aus unsern darauf gerichteten Forschungen hervorgehe; sie sucht zu erkennen, wieweit sich und wodurch sich Etwas erkennen lasse.

Wo uns bei Kaftan eine bestimmte Formulirung des Erkenntnissproblems begegnet, können wir sie nicht anders als schief nennen. „Das Erkenntnissproblem in seiner überlieferten Fassung“ frage nach dem Verhältniss von Denken und Sein, nach der Erkennbarkeit des Ansichseienden (466. 481). Dies sind doch erst Wendungen der Sache, die bei der Lösung des Problems hervortreten, nicht bei der Stellung, so besonders bei Kant, der mit dem Begriffe „Ding an sich“ keineswegs sogleich anfing, ebenso bei Locke, der den Ursprung unsrer Vorstellungen und Begriffe untersuchte.

Das nun so von ihm gestellte Problem wird K. nicht müde als ein falsch gestelltes, dann auch wieder als ein unlösbares, ferner als ein solches zu beurtheilen, das für die positive Wissenschaft nicht existire, geschweige für den prak-

tischen Menschen; er geht immer nur darauf aus, dieses Problem als Problem „verschwinden“ zu lassen (467. 472 f. 481); und in einem Athem mit solchen Aeusserungen trägt er uns seine Lösung dieses Problems vor. Diese Lösung klingt zunächst kantisch. Unsre Erkenntnissobjecte sind „immer die für uns seienden Dinge“, sind Erscheinungen; wir haben es nur mit einer „für uns seienden Wirklichkeit“ zu thun (467. 482). Doch wird die eigentliche Consequenz Kant's in Sätzen gefunden, die wir fichtisch nennen müssen, und worin eine consequente Fortbildung der Lehre Kant's in der That liegt, wenn auch noch nicht die letzte. „Die Welt ist so wirklich wie unser Wille“; „die Beziehung auf den Willen und die praktischen Zwecke sind das einzige uns gegebene Maass der Wirklichkeit“. So liegt auch „das praktische (religiöse) Bedürfniss nach einer ewigen und unveränderlichen Wirklichkeit, in welcher eine vollkommene Befriedigung der Seele zu finden ist“ eigentlich dem Verlangen nach Erkenntniss der sogenannten Dinge an sich zu Grunde; „durchaus irrig ist es aber, wenn dieses die Richtung nimmt auf ein räthselhaftes, mythisches Ding an sich hinter der erscheinenden Welt des gewöhnlichen Bewusstseins“. „Die Seele, das Subject, das Ich, ist nicht vor Allem Wahrnehmen und Denken, sondern Wollen und Streben“. Wir gelangen so zu einem „praktisch begründeten Subjectivismus“ oder besser „Idealismus“. (477 ff. 482. 485 f.)

Das wäre also Kaftan's erkenntnisstheoretisches Ergebniss. Aber es flicht sich noch eine andere Lösung dazwischen, die neue Verwirrungen schafft, und sie erst richtet eigentlich ihren Curs auf jenes Problem, das bei Kaftan das erkenntnisstheoretische heisst, das Problem vom Verhältnisse zwischen Denken und Sein. In der That könnte nach obigen kantisch-fichtisch erscheinenden Aussagen immer noch ein Nachsatz folgen, der zur Identitätsphilosophie Schelling's oder zu Schopenhauer's Willenslehre überführte: wir haben und erkennen das objective Sein selbst, so wie es ist, im Innern unseres Subjects, in unserm Willen! Was wir bei Kaftan lesen, lautet wirklich nicht unähnlich. Halbiren, betont er, lässt sich nicht zwischen dem, was dem Subject,

und dem, was dem objectiven Sein zukommt; das führt zum „grundsätzlichen Wirrwarr". „Die Welt ist entweder ganz subjectiv oder ganz objectiv". Jeder der beiden hierdurch bezeichneten Standpunkte muss „für sich genommen und durchgeführt werden" und „lässt sich vollkommen durchführen"; „beide sind gleichberechtigt". Das kann denn doch nur heissen, dass beide gleich unwahr sind, es sei denn, man verwandle das Entweder-Oder in ein Sowohl-Als auch und erkläre mit der Identitätsphilosophie das Subject für den Erkenntnissquell des objectiven Seins, weil in ihm selbst der Seinsquell dieses letzteren immanent ist. Doch unser Autor bleibt stehen bei dem oben gezeichneten praktischen Subjectivismus und nur aus diesem versteht sich sein Wort, dass wir die Wirklichkeit in der Erfahrung besitzen, worin Subject und Object „in einer für uns untrennbaren Einheit verbunden sind". (469 f. 477.)

Wir müssen näher hören, wie Kaftan jene beiden Standpunkte gleichmässig für durchführbar hält. Die Welt ist ganz subjectiv: Alles ist Erscheinung; Raum und Zeit, Körperwelt, unser eigner Leib, unser Innenleben, unser Denken, auch der Gedanke selbst, dass die Welt Nichts ist als Erscheinung, — Alles dies ist bloss Erscheinung. Oder die Welt ist ganz objectiv: die Körperwelt, unser Leib, auch „die inneren Erfahrungen sind Etwas, das sich in dieser objectiven Welt objectiv zuträgt; auch der Gedanke, dass es mit der Welt eine solche Bewandtniss habe, ist ein objectiver Vorgang in ihr". Die Physiologie der Sinneswahrnehmungen ändere daran Nichts; denn „das Licht im Auge und der Schall im Ohr sind nicht minder objectiv als die Aetherschwingungen und Schallwellen ausserhalb der Organe, welche durch diese die betreffenden Empfindungen in der bewussten Seele hervorrufen". (470 f.)

Wunderlicher kann man sich wohl kaum über diese Dinge äussern! Alles ist natürlich subjectiv, sofern es als Gegenstand unseres Bewusstseins angetroffen wird, und sofern wir dies Vorhandensein im Umkreise unseres Innenlebens „subjectiv" nennen; sagen wir statt dessen lieber „psychisch", so ist ja ganz zweifellos, dass unser Vorstellen

oder Denken des Raumes, der Zeit, der Körper, ebenso wie das unsrer Innenzustände, zur psychischen Wirklichkeit gehört. Und in diesem Sinne ist Alles dies natürlich auch „objectiv“, wenn wir nämlich unter „objectiv“ soviel verstehen wie „wirklich“. Wahrlich, daran hat Kant nicht gezweifelt, dass seine Raum- und Zeitanschauung, sein Vorstellen und Denken sich „in dieser objectiven Welt objectiv zutragen“! Aber wie steht es nun mit der Objectivität des Raumes, der Zeit, der Körperwelt selbst? Nicht mit der bloss im Bewusstseinsinhalte vorhandenen, psychischen Wirklichkeit der Gedanken und Vorstellungen vom Raume u. s. w., sondern mit der Wirklichkeit eines ins Unendliche ausgedehnten dreidimensionalen Raums u. s. w. selbst? Meine Vorstellung von Engeln ist gewiss wirklich, ist eine in mir irgendwie entstandene psychische Wirklichkeit, aber gibt es deshalb wirklich Engel? Das Bild im Spiegel sehe ich in die Wand hinein vertieft, diese Vorstellung ist psychisch wirklich, aber ist sie deshalb inhaltlich wahr und in diesem Sinne „objectiv“? Die Krone ist diesem gänzlich irreführenden Reden aufgesetzt in dem die Physiologie betreffenden Satze. Hat je ein Physiolog oder sonst wer, der die „Objectivität“ der sinnlichen Eigenschaften leugnete, von Demokrit bis Helmholtz, die psychische Wirklichkeit der Licht- und Schallempfindungen im Bewusstseinsinnern geleugnet? Im Gegentheil, darin gerade besteht die hier von Kaftan auf's Korn genommene Ansicht, dass diese sinnlichen Qualitäten ins Innere verlegt werden. Will nun Kaftan sagen: draussen sind sie auch, draussen sind auch Raum und Zeit, draussen sind auch Körper, nämlich wirkliche, nicht bloss vorgestellte? Das liesse sich hören, nur genügt nicht, es bloss zu sagen. Er ist jedoch weit entfernt, einfach so zu sagen. Vielmehr dies ist seine Lösung: Realität gibt es nur für den Glauben — um mit Fichte zu reden — und zwar für den aus dem Willen geborenen Glauben, nicht für ein die Subjectsschranken etwa durchbrechendes Wissen. Will er damit leugnen, dass es die geglaubten Realitäten wirklich gibt, dass es wirklich einen Gott, eine Welt gibt, einen Jesus gab? — das sei ferne! Also was bleibt übrig? Kaftan trennt,

halbirt, auch seinerseits; — es gibt eine aussersubjective Seinswelt, von der wir mindestens glauben, dass sie existire, und in manchen Stücken auch glauben, dass sie so oder so existirt, von der wir aber in vielen anderen Stücken gar nicht oder sehr unvollkommen unterrichtet sind und uns falsche Einbildungen machen, namentlich wo uns der leitende religiöse Wille verlässt. „Subjectives Denken und objective Dinge“ sind nach Kaftan nur „zwei Erscheinungscomplexe“ für uns (468); aber in Wahrheit setzt doch auch er das objective Sein als eine Welt von Dingen an sich aus dem Subject hinaus, indem er an diese Welt glaubt, und unterscheidet so sie selbst sowohl von unserer Vorstellung von ihr als von denjenigen unsrer Vorstellungen, an deren objectiven Wahrheitswerth er nicht glaubt. Etwas Anderes thut keiner jener „halbirenden“ Erkenntnisstheoretiker, welche gewisse Eigenschaften den Dingen selbst zuschreiben, andre aber, wie Geruch, Geschmack, Farbe u. s. w., für blosse Reactionsweisen der psychischen Wesen auf Anreizungen von Aussen erklären, ja auch Raum- und Zeitform zu diesen Reactionsweisen rechnen.

Allein es gibt für Kaftan im Sinne der Ueberschreitung unsrer subjectiven Erscheinungswelt nicht nur einen objectiven Glauben, sondern sogar ein objectives Wissen.

Wir verweilen indessen jetzt noch bei anderen, sehr entschiedenen und deutlichen Aussagen, worin die Unerreichbarkeit des Wissens benutzt ist, um den Werth des Glaubens in vollstes Licht zu setzen. So vor Allem entgegen allen Versuchen rationaler Dogmatik, den Glauben zum Wissen zu erheben, sei zu beweisen, dass „nicht das theoretische Erkennen, sondern nur ein praktischer Glaube zur Beantwortung der letzten Fragen nach Ursache und Zweck der Welt im Stande ist“ (263. 265). In „Glaube und Dogma“ (50): „Ausgeschlossen ist, dass es neben dem Glauben und unabhängig von ihm durch die Wissenschaft einen Weg zur Gotteserkenntniss gibt; der so gefundene oder erdachte Gott gehört zu den andern Göttern, die dem Glauben durch das erste Gebot verwehrt sind“.

Hier bricht eine neue Wendung der Sache sich Bahn.

Nicht in einer Beschränktheit des menschlichen Vermögens, sondern im Wesen Gottes müsste der Grund der wissenschaftlichen Unerkennbarkeit Gottes liegen, wenn Aeusserungen der letzten Art gelten sollen. Auf eben dasselbe führt der strenge Gegensatz, in welchen Gott zu Allem gestellt wird, was ein unabänderliches, ausnahmsloses Gesetz, ja was überhaupt ein Gesetz genannt werden könnte. „Für die wissenschaftliche Betrachtung" ist es „eine ungereimte Zumuthung", die ausnahmslose Geltung der Gesetze, von denen sie spricht, fallen zu lassen. Der Glaube aber wolle „von diesen Gesetzen überhaupt Nichts wissen, sondern in Allem die unmittelbare Fügung und Anordnung des göttlichen Willens erkennen" (559). Hiernach wäre in Gott selbst, seinem Wesen nach, nichts Gesetzliches, nicht einmal die Gesetzmässigkeit der Identität seines Wesens mit sich selbst. Ja es wird fraglich, ob noch in irgend einem sprachgemässen Sinne von einem „Wesen" Gottes zu reden wäre. Alles, was davon übrig bliebe, wäre ein Wollen, das jederzeit auch anders wollen könnte als es will, oder das auch gar nicht wollen, ja seine ganze Willensnatur aufheben, sich selbst ins Nichtsein auflösen könnte.

Allerdings, wenn wir an einen solchen Gott zu glauben hätten, und wenn ein solcher Gott Urquell und Leiter der Welt wäre, bliebe kein anderes Wissen übrig als ein rein empirisches. Wir wollen hier nicht fragen, ob ein solches überhaupt denkbar ist. Jedesfalls gibt es nur vereinzelte Facta, Reihen solcher, wenn es keine Gesetze gibt, und es gibt dann kein Erkennen, welches Eines aus dem Andern ableitet, sondern lediglich ein Erkennen, das Facta constatirt. Auch eine etwa bemerkte Gleichmässigkeit des Geschehens wäre Nichts als ein Factum. Es wäre in der That ein falscher, ein „anderer" Gott neben dem wahren, wenn ein logisch erwiesener Gott aus wissenschaftlichem Bemühen hervorträte; denn logisch Erweisen heisst nach Gesetzen Ableiten.

Befinden wir uns hiermit plötzlich mitten in einer objectiven Gottesansicht, wie sie nach Kaftan nur der Glaube zu erreichen vermag, so ist es nöthig, sich an die erkennt-

nisstheoretische Aufgabe zurückzuerinnern. Es fragt sich doch erst, ob wir einem „Glauben“ folgen sollen und dürfen, der uns einen derartigen Gott lehrt, oder ob uns Wissensquellen fliessen, die den Glauben überbieten, corrigiren, überflüssig machen. Sind die letzteren mit Grund verneint, ist dagegen ein vertrauenswerther Glaubensquell eröffnet, dann erst wäre diesem Quell die Gottesanschauung zu entnehmen. Sollte aber, im Gegensatze zu dem Empirismus, den Kaftan aus seinem Gottesglauben folgert, sich zeigen, dass es in der That ein gesetzliches, ein logisches Erkennen gibt, ja dass es eigentlich überall kein anderes gibt als dieses, wenigstens keines ohne Logik, dass auch Kaftan diese Erkenntnissweise anerkennt, übt, mit seinem Glauben in engste Verknüpfung setzt, und dass kein Glaube ohne sie möglich ist, — dann fiele der Begriff des gesetzlosen Gottes dahin, und mit ihm die aus ihm gezogene Erkenntnissbeschränkung.

Wahr bleibt natürlich, dass „der Mensch Mensch und nicht Gott ist“ und daher ein „göttliches Wissen“ nicht haben kann (495).

Die Beschränktheit, die Relativität des menschlichen Wissens zeigt sich in jeder Beziehung. Auch von der Welt haben wir gewiss kein „ideales (göttliches) Wissen“, kein Wissen, wie es Gott hat, sondern nur „menschliches, endliches, relatives“ (580). Es fragt sich nur, wie die Grenze näher zu bestimmen sei.

Wir haben früher bei Kaftan eine für uns verwunderliche und zu weit gehende Schätzung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse registrirt. Indessen bringt er anderwärts die Einschränkungen nach. Was soll auch eine Wissenschaft für Wahrheitswerth besitzen, der man, wie wir nur eben hörten, zugestehen muss, von ausnahmslosen Gesetzen zu reden, während es doch dergleichen gar nicht gibt; sie ist zur Unwahrheit verurtheilt. „Die Naturgesetze sind nichts Wirkliches, wie kann ich denn behaupten, dass es Ausnahmen davon gibt?“ Kaftan bekämpft mit diesen Worten die Definition des Wunders als einer Ausnahme vom Naturgesetz. Neben der allerdings beobachteten „Regelmässigkeit des Naturverlaufs“ macht er geltend, dass „jedes concrete Ereigniss

Etwas für sich ist, keins ohne Rest in die Formel aufgeht, und dass wir auf unvorhergesehene Ausnahmen stets gefasst sein müssen“ (560). Ausführungen über die Unzulänglichkeit der Wissenschaft in Natur und Geschichte, wie allenthalben, durchziehen das ganze Werk. „Unser Wissen von der Welt ist durch und durch relativer Natur“ (404); Aehnliches kehrt in mannichfaltigen Wendungen und Anwendungen immer wieder. Wir wollen hier noch die Unterordnung herausheben, welche die Naturwissenschaft zu Gunsten der Mathematik erleidet. Der die Menschen wider Willen zwingende Beweis, also das Höchste, was man von objectivem Erkennen wünschen kann, ist zwar auch in der Mathematik „nur hypothetisch“; allein ihre Sätze werden „in der Anwendung auf die Natur und deren Erforschung zu Wahrheiten im strengeren Sinne des Wortes“, — „weshalb es heissen kann, dass in der Naturwissenschaft nöthigende Beweise möglich sind, soweit der Einfluss der Mathematik in ihr reicht“ (494). So konnte denn in „Glaube und Dogma“ sogar das bereits angeführte Wort entstehen: in der Natur „ist eine rein objective Erkenntniss möglich; die Mathematik bürgt uns dafür“ (53). Was die Logik angeht, so gilt ihre Beschränkung in dem Verdict „nur formal“ als genügend festgestellt (365. 457 f.), wie auch gelegentlich von der Mathematik, trotz sonstiger Auszeichnung dieser Wissenschaftsart, gesagt ist, sie gebe kein „Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes“, bei dem es sich immer um „Innewerden eines Wirklichen und Thatsächlichen“ handle (369). Aber muss nicht noch viel entschiedener der Werth der Logik und Mathematik geleugnet werden — also auch der der mathematischen Naturwissenschaft —, wenn die behauptete Gesetzlosigkeit Gottes besteht? Nicht nur, dass $2 \times 2 = 4$, beruht, wenn wir mit Kaftan's angeführten Aeusserungen hierüber Ernst machen, auf einem abänderlichen göttlichen Rathschlusse; auch dies, dass die auf diesem Wege soeben gewonnene 4 durch Halbirung wieder zwei Zweien ergibt, beruht auf einem neuen, selbständigen Rathschlusse, der ganz anders hätte ausfallen können. Dann erst bleibt der reine Empirismus übrig, der ein Wissen — im Unterschiede vom Glauben — nur in

directem Bezug auf den Zwang unmittelbar erlebter Einzelthatsachen kennt, ein Empirismus, wie ihn auch unzählige Male unser Autor als seinen ganz eigentlichen erkenntnisstheoretischen Standpunkt ausspricht (vgl. namentlich 250—375).

Das Erfahrungswissen allerdings, und die auf solches allein ausgehende positive Wissenschaft, erkennt Kaftan allenthalben ohne Schwanken an, — einer der wenigen Punkte, wo wir ihn nicht sich in Widersprüche verwickeln sehen. Es wäre wohlfeil, hierin schon ein sonst verleugnetes objectives Wissen zugestanden zu finden. Immer nur von der eignen Innenwelt des Erfahrenden gibt es rein empirische Kenntniss, — wenn es solche überhaupt geben soll; denn alles rein Thatsächliche, sofern es als solches gewusst wird, kann nur als ein dem Bewusstsein des Wissenden sich unmittelbar Aufdrängendes gewusst werden, ist also insofern subjectiv oder Bewusstseinsthatsache. Allerdings nennen wir solches Wissen „objectiv“, sofern dies ebenso viel heissen soll als „wahr“. Oben war jedoch von Objectivität im Sinne des aussersubjectiven Weltbestandes die Rede. Wieweit von solchem Kaftan's Erfahrungswissen gelten soll, ist nicht sicher zu belegen. Sei dem, wie ihm wolle. Wir fassen hier nur Kaftan's Empirismus principiell ins Auge. Da könnte denn kein Nominalist des ausgehenden Mittelalters sich entschiedener ausdrücken als Kaftan, wenn er das ideale Wissen zeichnet als eine Sammlung von lauter Eigennamen; in dieser Gestalt sei es göttliches Wissen; dieses, das Wissen Gottes, sei ein intuitives bis in die geringste Einzelheit hinein und eben nur dadurch vollkommenes Wissen. Allerdings nennt er es „absurd“ und „paradox“, das Wissen buchstäblich im Besitze der Eigennamen zu finden. Aber das versteht doch Jedermann, dass er so das göttliche Wissen nicht meint. Er will sagen: nur Wissen des Einzelnen ist Wissen, und Gottes vollkommenes Wissen ist vollkommen, weil Gott alles Einzelne als Einzelnes so schaut, wie es ist (294 f.). Das stimmt denn völlig überein mit der Gesetzlosigkeit Gottes. Wie kann Gott mehr wissen als Einzelnes, wenn es nur Einzelnes gibt?

Und doch sollen Logik und Mathematik noch ihren

Werth behaupten? Dann wäre die göttliche Vollkommenheit tief unter das Niveau der gewöhnlichsten Elementarschulbildung herabgesetzt; der Sextaner würde zum Wissensheroen im Vergleiche zu Gott, ja der soeben erst im Zahlraum von 1—10 orientirte Bauerknabe hätte über das göttliche Wissen hoch hinausragend die sichere Einsicht, dass er, nachdem er durch Addition von 5 und 3 Aepfeln 8 erhalten, in jedem Falle, nicht nur bei diesen einzelnen, gerade jetzt vor ihm liegenden Aepfeln, ganz unfehlbar 5 übrig behalten muss, wenn er die zuvor hinzugenommenen 3 wieder wegnimmt. Und hat er die acht Aepfel zu gleichen Theilen unter vier Geschwister zu theilen, so weiss er im Voraus, dass jedes mit zwei fürlieb nehmen muss; wenn aber fünf Geschwister da sind, wird er die kleinsten trösten darüber, dass sie mit einem Apfel fürlieb nehmen müssen, und sieht Thränen voraus. Ja es gibt vielleicht Zank, Thätlichkeiten und nach diesen noch weitere Folgen. Das Alles macht die Logik, obwohl sie nur „formal" ist. Ja sie kann vermittelst eines gut aufgebauten Indicienbeweises, der zu dem Ergebniss führt, Cajus muss der Mörder gewesen sein, Cajus den Kopf kosten, dem Sempronius aber, der sein Alibi beweisen kann, Leben, Freiheit und Ehre erhalten. Alles nur „formal". Und die Gewissheit solches Wissens, die da erklärt: so muss es sein, es kann nicht anders sein, und die so ungeheure Folgen daran knüpfen darf, fehlt gänzlich dem göttlichen Wissen; so hoch stehen wir über Gott! Doch nein, — wir lasen es vor Kurzem: das mathematische Wissen ist ja eigentlich kein Wissen, und das logische auch nicht. Aber was ist es denn dann? Und wenn das Wissen des Einzelthatsächlichen ein Wissen ist, warum soll denn das Wissen nothwendiger Zusammenhänge kein Wissen sein? Und mag es nun „Wissen" heissen oder anders, warum soll denn Gott es nicht besitzen und darin nicht ein Mehr liegen über die blosse „Intuition" vom Einzelthatsächlichen hinaus? Hier entgeht Kaftan jeder sachlichen Verhandlung einfach durch einen Gewaltact des Wortgebrauchs: er erklärt, Wissen nenne er nur das Wissen vom Thatsächlichen, folglich gibt es natürlich kein anderes Wissen als dieses (369). Durch

das ganze Buch zieht sich ein anderer, verwandter Fall des gleichen Verfahrens: Kaftan nennt seinen praktisch motivirten, ethisch-geschichtlichen Glauben das „höchste Wissen"; nachdem er diesen Sprachgebrauch eingeführt, kann er freilich so reden, als ob der Glaube gar Nichts vermissen lasse im Vergleich zum Wissen. Wir werden hierauf zurückgeführt werden. —

Nun wenden wir uns zurück zu der von uns oben kurz hingeworfenen Behauptung, dass Kaftan trotz alledem ein objectives Wissen kenne, nicht nur das von ihm in sprachlicher Willkür sogenannte „höchste Wissen" des Glaubens, nicht nur das Wissen der reinen Erfahrung, welches wir unsrerseits nicht gelten lassen können als ein objectives Wissen in dem Sinne, in dem hier davon die Rede sein soll, — nein, er kennt ein objectives Wissen und Erkennen ganz so, wie wir Andern, ohne Glaube, geschichtslos, auf aussersubjective Weltbestände, auf allgemeines Sein bezogen, und nicht aus Erfahrung geschöpft.

Drei Ansichten sind scharf auseinanderzuhalten:

1) Es gibt überall nur Einzelthatsachen und es gibt ein Wissen derselben, ein allgemeines, allumfassendes Wissen derselben mindestens bei Gott. Dann gibt es natürlich kein Wissen von etwas Anderem. Die stärksten empiristischen Aeusserungen Kaftan's, wie die über die Gesetzlosigkeit Gottes, und andere, die uns soeben beschäftigten, gehen nach dieser Richtung.

2) Es gibt zwar, oder gibt mindestens vielleicht, auch nothwendige Zusammenhänge, also Gesetze; aber wir sind nur nicht im Stande, sie zu erkennen.

3) Es gibt nothwendige Zusammenhänge und wir erkennen dieselben auch, wenigstens manchmal, so dass die principielle Unfähigkeit des Menschen zu solcher Erkenntniss nicht behauptet werden darf.

Wäre von den beiden ersten Sätzen der eine oder oder der andere für wahr zu halten, so folgte, dass Wissensgegenstände nur die Bewusstseinsthatsachen des jedesmal Wissenden sein können; denn die gewusste unmittelbare Einzelthatsache ist nun einmal nichts Anderes als ein Bewusstseins-

object und besteht aus nichts Anderem auch ihrem Inhalte nach als daraus, dass ein bewusstes Subject auf gewisse Weise mit einem Bewusstseinsobjecte geschlagen ist. Gilt der erste jener beiden Sätze, so gibt es hiernach überhaupt nichts Weiteres als einzelne Bewusstseinsthatsachen, sei es Gottes, sei es auch noch anderer, creatürlicher Iche. Gilt der zweite Satz, so hat der äusserste, nominalistisch-kritische Subjectivismus Recht, der mit dem consequenten Empirismus Eins ist. Hat dagegen der dritte Satz Wahrheit, so gibt es ein Wissen von Nöthigungen rein inhaltlicher Natur, welche nicht erst dadurch entstehen oder darin bestehen, dass sie im Bewusstsein erlebt werden, wie dies bei allen gewussten Einzelthatsachen der Fall ist, sondern welche uns Zusammenhänge offenbaren, deren Dasein, deren Geltung, deren Nothwendigkeit gar Nichts damit zu thun hat, dass wir sie erleben oder erfahren, Zusammenhänge, welche vielmehr als ganz unabhängig von unserer Erfahrung und Subjectivität bestehende Wahrheitsinhalte von uns erkannt werden. Auch das Wissen von einer existirenden Aussenwelt, von fremden Wesen ausser uns, kann nur auf diesem Wege erreicht werden: es besteht in der Erkenntniss eines nothwendigen Zusammenhangs zwischen den einzelnen Bewusstseinsthatsachen unserer subjectiven Erfahrung und gewissen dafür anzunehmenden, unabhängig von unserer Innenerlebniss für sich bestehenden Existenzquellen.

Es fragt sich: erkennt Kaftan im Menschen eine in diesem Sinne erfolgreiche objective Erkenntnissquelle an? Er erkennt sie an, wenn er Logik und Mathematik anerkennt. Er verleugnet sie, wenn er die Geltung dieser Wissenschaften leugnet. Er macht sie zu einem völlig gegenstandlosen Undinge, wenn er am blossen Existiren von Einzelthatsachen, an der Gesetzlosigkeit Gottes und an der Vollendung des Wissens durch eitel nomina propria festhält.

Dass aber Kaftan Logik und Mathematik anerkennt, ist nicht nur durch beiläufige Clauseln bezeugt, welche zugestehen, dass, obzwar „Erfahrung, eigene oder fremde, die alleinige Quelle unseres Wissens“ ist, doch „beziehungsweise daraus Erschlossenes“ hinzugehöre (278 f.). Auch jene

ausdrücklichen Bemerkungen über die beiden Wissenschaften, wovon wir bereits die über Mathematik mit Verwunderung verwertheten, sollen hier nicht von Neuem urgirt werden. Auch nicht dies soll den letzten Ausschlag geben, dass selbst die stärksten Negationen des Werthes der Logik und ihrer objectiven Verwendbarkeit mit der Versicherung enden, es lasse sich nicht leugnen, dass „jedes Urtheil falsch ist, welches dagegen verstösst“ (367), — als ob die Erkenntniss einer Unwahrheit nicht auch Erkenntniss einer Wahrheit wäre! Die wirksamste Selbstwiderlegung jedes gegen die Logik gerichteten Skepticismus bleibt doch die, dass auch der Skeptiker seine Ansicht, seinen Skepticismus, mit Logik und durch Logik allein beweisen kann und überall wirklich dadurch zu beweisen sucht. So auch Kaftan. Aber er verstärkt noch zum Ueberflusse diese Selbstwiderlegung, indem er nicht nur für seine zur Schau getragene, aber fortwährend wieder verleugnete nominalistische Erkenntnisstheorie, sondern auch für die Wahrheit des Christenthums, den Aufbau eines „Beweises“ versucht durch ein Buch von nahe an 600 Seiten hindurch! Was kann nur ein solches Unternehmen bedeuten sollen, wenn alles Erkennenlehren nur im Aufweisen von Thatbeständen sich bewegt? Lässt sich denn die „Wahrheit des Christenthums“ irgendwo als Thatsache auffinden? Doch wohl nur die Thatsache, dass es Menschen gibt, welche an der Wahrheit des Christenthums festhalten, und schon immer deren gegeben hat; aber zur Sicherung dieser Thatsache wird es wohl keines gelehrten Werkes bedürfen. So hat denn auch Kaftan, nicht ohne Geschick, zu einem logischen Beweisaufbau gegriffen, den wir später analysiren wollen, sogar mit dem Gewinne der Einsicht, dass in der Logik unserer Vernunft nicht minder, als in unserm Willen und seiner Hinlenkung auf gewisse Ziele, Gott selbst sich uns offenbart. Wir wollen hier nur auf die abschliessenden Sätze kurz hindeuten, die das Geleistete deutlich auf logische Grundpfeiler gestellt zeigen (551). Das Christenthum, heisst es, gestatte zu „schliessen“, dass „die Vernunft eben das fordert, was die christliche Gemeinde über ihren Ursprung wie über die bleibende Quelle ihres Lebens und ihrer Kraft

bezeugt". Der Beweis besteht hier also in dem Nachweis der Deckung, d. h. des Zusammenhangs nach dem logischen Gesetze der Identität, zwischen gewissen Vernunftforderungen und gewissen historischen Thatsachen. Ferner: „Die Geschichte des menschlichen Geschlechts wird erst als Ganzes verständlich, wenn es eine solche Offenbarung in ihr gibt, wie die ist, welche die Schrift bezeugt"; es wird also ein Beweis geliefert aus der Zusammenstimmung der einzelnen Stücke der Geschichte unter sich für den Fall, dass sie alle bezogen werden auf das in der Schrift als Gotteswille verkündete Endziel, also aus der in diesem Falle besser hergestellten Erfüllung des Satzes der Identität, für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung der evangelischen Verkündigung. So wird recht deutlich und handgreiflich die Logik zum Gottesgesetz erhoben, zum Kennzeichen göttlicher Ziele, göttlicher Geschichtsleitung, also doch wohl, bei aller „Formalität" ihrer Sätze, als Wünschelruthe gehandhabt für objective, reale Erkenntnisse. — Doch diese logischen Beweise bleiben blosse Beweise der „Wahrscheinlichkeit" (357)! Aber Steigerung der Wahrscheinlichkeit objectiver Erkenntnisse ist eine Steigerung eben dieser Erkenntnisse selbst, ein Wahrscheinlichkeitsbeweis ist zum Mindesten ein sicherer, absoluter, apodiktischer Beweis dafür, dass die Unmöglichkeit einer Annahme ausgeschlossen ist. Und Kaftan selbst will noch viel weiter gehen: er will durch seine Beweise zuletzt nur ein einzig Mögliches übrig lassen, z. B. beweisen, dass nur ein praktischer Glaube, nicht ein theoretisches Erkennen, zur Beantwortung der letzten Fragen „im Stande ist" (265). Ueberall will er dem Grundsatze folgen: „dass kein Widerspruch in unserer Erkenntniss herrsche, ist eine unabweisbare Forderung der Vernunft" (555).

Solches Schlagen mit eigenen Waffen ist missliebig; es erscheint wie Wortkampf, wie Silbenstechen. Wir dürfen deshalb nicht für überflüssig halten, Kaftans directe Aeusserungen über Logik noch etwas vollständiger zu mustern, als bisher geschehen. Wir folgen seiner Besprechung der Frage, ob es logische Nothwendigkeit gebe (358 ff.). Gewiss gibt es dess Etwas. Es gibt einen nothwendigen Zusammen-

hang zwischen Subject und Prädicat, wonach Etwas nur so und nicht anders sein kann, im einfachen analytischen Urtheil. Dies laufe entweder auf eine blosse Worterklärung hinaus, wie wenn wir „Körper" nur nennen, was ausgedehnt ist, also natürlich das Unausgedehnte nicht Körper nennen dürfen; oder aber das wirkliche Wissen steckt darin, dass wir die wiederkehrende Erfahrung z. B. von Ausgedehntem im Raume gemacht haben, so oft wir sinnliche Erfahrungen hatten. Allein im letzteren Falle sei die sogenannte Nothwendigkeit nur „eine auf die vergangene Erfahrung gestützte Aussage über die Zukunft von höchster Wahrscheinlichkeit". Vollkommen richtig! Wer nennt auch solche Wahrscheinlichkeiten logische Nothwendigkeiten? Niemand noch hat erkannt, dass alles sinnlich Erfahrbare logisch genöthigt sei, räumliche Ausdehnung zu haben. Wer in diesem inhaltlichen Sinne[1]) „Körper sind ausgedehnt" ein analytisches Urtheil nennt, irrt sich einfach. Ganz anders, wenn wir einem Autor einen Widerspruch nachweisen und ihm sagen, wenn das Eine wahr ist, kann nicht auch dessen Verneinung wahr sein. Etwa, wenn derselbe Physiker, der die Atome als ausgedehnt behandelte, doch in einem andern Winkel seines Lehrgebäudes sie als unausgedehnte benutzt hätte. Ist nicht logische Nothwendigkeit vorhanden, dass sich dies beides ausschliesst? Da spielen Erfahrungen und Wahrscheinlichkeiten keine Rolle mehr; ausgedehnt ist nicht raumlos, Ja ist nicht Nein, rechts ist nicht links, Tugend ist nicht Verbrechen. Das und nichts Anderes sagt der Satz vom Widerspruche oder der Identität; das und nichts Anderes macht analytische Urtheile im ernsten, inhaltlichen Sinne. Dieses Gesetzes Unerbittlichkeit durchdringt alle Wissenschaft, allen Glauben, alle Lebensentscheidungen. Sie beherrscht die Jurisprudenz, den Handel, die Technik, das Reisen, den Ackerbau, Essen und

---

1) Ich darf in Bezug auf den Unterschied zwischen inhaltlichen, formellen und sprachlichen analytischen Urtheilen auf meine Schrift „Der Schlüssel zum objectiven Erkennen", Halle 1889, verweisen, worin auch noch manches Andere, das hier nur gestreift werden konnte, ausführlicher behandelt ist.

Trinken; wir bemerkten schon, dass sie Köpfe abschlägt und Gefängnisse öffnet. Sie verbietet dem Glaubenden, das, was er als Wahrheit ergriffen hat, irgendwo wie eine Unwahrheit zu behandeln. Hören wir weiter! Wir werden belehrt, dass man längst ein Wissen besessen habe, ehe es eine Logik gab; dass das Denken eher war, als es zum Object der Wissenschaft wurde; dies „beweist, dass das oberste, eigentlich entscheidende Kriterium der Wahrheit von der Logik vollkommen unabhängig ist, nicht bloss anfangs, als es noch keine Logik gab, sondern bleibend und für immer“ (363). Kyrie eleïson wollte Lichtenberg unter solche „Beweise“ schreiben statt Quod erat demonstrandum. Man traut doch wahrlich seinen Augen nicht. Es gab schon Blutumlauf, ehe die Physiologie ihn aufzuzeigen verstand, also ist bewiesen, — nun was wohl? dass das Blut nicht umläuft? dass es anderen Gesetzen folgt, als die Physiologie lehrt? Nicht das logische Capitel vom Satze der Identität, sondern diesen Satz selbst, ja auch nicht diesen als Satz, sondern das seinen Inhalt bildende Gesetz, nicht dieses Gesetz als erkanntes, sondern als waltendes Gesetz nennt man das Kriterium der Wahrheit und schreibt ihm die Kraft zu, Wissen zu erzeugen über Möglichkeit, Unmöglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrscheinlichkeit. Gewiss, eine Logik hat wohl kein Botokude oder Pescheräh geschrieben, aber wenigstens durch Thätlichkeiten wird er dem Lügner zu zeigen verstehen, dass er am Selbstwiderspruche ihn als Lügner, oder durch verwunderte Blicke dem Irreredenden, dass er am Unlogischen das Unmögliche und Unsinnige erkennt. Gewiss, die Körper fielen und die Sterne wanderten längst, ehe Newton das Gravitationsgesetz entdeckte, — aber ist dieses Gesetz deshalb kein Gesetz und beherrschte es etwa vor Newton nicht den Gang der Sterne und den Fall der Körper?

Durch diesen schönen Beweis kühn gemacht, versteigt sich unser Autor zu dem grossen Worte: „Niemand zweifelt, dass wir unsere Vorstellungen vom Möglichen und Unmöglichen nach dem, was sich als wirklich herausstellt, zu corrigiren haben“; es bleibe ein „blosses Spiel der Ge-

danken“, nur auf logischem Wege etwas Wahres ausmachen zu wollen (364). Es handle sich da lediglich um technische Regeln, die nur irrig als ewige, nothwendige Wahrheiten bezeichnet würden, z. B. dass, wenn $a = c$ und $b = c$, auch $a = b$. Ist denn nun etwa dieser Satz nicht wahr, und demnach Alles, was durch ihn folgt, was zahllose und vielleicht unausführbare Messungen zu ersetzen geeignet ist, Alles dies nicht wahr? Das glaubt denn doch Kaftan selbst nicht. Dafür zeugt sein Lob der Mathematik, wenn sie auch eigentlich kein „Wissen“ biete, und seine Forderung der Unterwerfung unter die Logik, obwohl sie nur technische Regeln enthalte (365 f.). Man sollte doch meinen, diese Regeln sprechen ein Wissen aus und führen zu weiterem Wissen, ja zum gewissesten, das es neben dem Thatsachenzwange gibt, und oft genug zur Correctur vorgeblicher Thatsachenerfahrung. Die Mathematik ist eben nur der vornehmste Beweis für diese Wirkung der Logik, und so auch die Naturwissenschaft, sofern sie auf Mathematik beruht; — soweit steht sie ja auch bei Kaftan, wie wir hörten, in höchster Geltung. Er hätte hier einfach einzuräumen, dass Logik und Mathematik durch ihre völlig selbstverständlichen, aus keiner Erfahrung gewonnenen und keinerlei empirischer Bestätigung bedürftigen „formalen“ Grundsätze oder „technischen“ Regeln uns ein Wissen bieten aus ganz anderer als empirischer Quelle, mit ganz anderem als empirischem Inhalte, weit über alles Erfahrbare hinausreichend, alles Erfahrbare unbedingten Gesetzen unterworfen zeigend, das Wissen eines Inhalts von höchster Art, Wissen des Möglichen, Unmöglichen, Nothwendigen, Wahrscheinlichen, während das Erfahrungswissen nur Wissen des Wirklichen ist. Oder meint Kaftan ernstlich, es sei nur thatsächlich so — durch Gottes Willen —, dass zwei Grössen sich selbst gleichen, wenn sie einer dritten gleichen, oder dass $3 \times 5 = 15$ und dann auch $^{15}/_{3} = 5$ ist?[1]) Woher dann seine grosse Meinung von Logik und Mathematik im Vergleich zu sonstiger Empirie?

1) Der bekannte griechische Arzt und Logiker Galenos glaubte sämmtliche Grundaxiome des Denkens in den dreien zu besitzen: 1) dass

Er nimmt freilich einmal den Anlauf, die Nothwendigkeit der Mathematik, sogar die der Arithmetik, auf die Willkür einer menschlichen That zu gründen, aus der die Mathematik dann eben nur die nothwendigen Consequenzen zieht, weshalb sie es nur zu hypothetischen Urtheilen bringe. „Was man im strengen Sinne des Wortes wissen kann, ist nur die Thatsache, dass dem menschlichen Geiste die Fähigkeit einwohnt, eine derartige constructive Thätigkeit zu entfalten, deren Resultate in ihren Anfängen jedem normal organisirten und hinreichend entwickelten Intellect, in ihrem weiteren Fortschritte jedem, der überhaupt zu folgen vermag, Anerkennung abnöthigen“ (369). „In anderer Weise, als irgend sonst, sind die Grössen, mit welchen die Mathematik arbeitet, selbstgeschaffene Producte des Geistes“ (373). „Wird nun vollends, wie in der Arithmetik, davon abstrahirt, dass es sich um wirkliche Dinge handelt, und nur die Zahl in Betracht gezogen, so haben wir es da rein nur mit einem Element der menschlichen Auffassung und Betrachtung zu thun“ (372). Die Mathematik ist „vermöge der Stellung, welche sie thatsächlich im Betrieb der Naturwissenschaften einnimmt, ein illustres Beispiel der Willkür, von welcher wir gesehen haben, dass sie der wissenschaftlichen Kunst einwohnt; wäre uns vergönnt, ein ideales Wissen vom Wirklichen zu besitzen oder zu erwerben, dann würden wir keine Mathematik treiben; der Weltbaumeister misst und rechnet nicht“ (374). Also das „ideale Wissen“

---

zwei Grössen gleich, wenn sie einer dritten gleich, 2) dass Nichts ohne Ursache geschieht, 3) dass Alles nur entweder bejaht oder verneint werden kann (princip. excl. tertii). Die principielle Bedeutung des Satzes der Identität, von dem der des Widerspruches nur ein anderer Ausdruck ist, ist ihm also ähnlich entgangen, wie Kaftan, wenn dieser gelegentlich „eher den abgeleiteten Sätzen als dem Identitätsgesetz selbst“ Bedeutung zuerkennen will, obwohl er sie doch eben daraus abgeleitete nennt (367). Niemand zweifelt wohl heute an dem Ursprunge des Zweigrössensatzes aus dem der Identität, noch an dem gleichen Ursprunge des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Der Nachweis dafür ist unschwer zu finden, wenn man dort den Begriff der Gleichheit, hier den Begriff des Verneinens nach dem Identitätsgesetze analysirt. Nicht so leicht ist's mit dem Causalsatz.

sollte darin bestehen, dass wir von jedem einzelnen Dreiecke von Neuem erst erfahren oder erleben müssen, dass der Pythagoras von ihm gilt? Und Gott, der Allwissende, weiss Nichts davon, dass und warum dies gar nicht anders sein kann? — weiss nicht, dass ein Ganzes nicht mehr als zwei „Hälften“ haben kann, sondern nur, dass es sie hat in jedem beobachteten Einzelfalle? Doch, wir hören es ja: Dreiecke u. dgl., Zahlen und Zahlverhältnisse gibt es gar nicht, sie sind nur menschliche Betrachtung. Es ist also gar nicht objectiv wahr, dass es nur einen Gott, nur einen Christus, dass es vier Jupitermonde gibt, dass der Mensch zwei Beine hat, und dass demnach arithmetische Folgerungen, welche diesen Zahlbestimmungen widersprechen, falsch sein würden, Unmöglichkeiten in solchem Widerspruch ausgesagt wären? Oder Gottes „ideales Wissen“ sollte darin bestehen, dergleichen Nothwendigkeiten nicht einzusehen? — Aber freilich „er rechnet nicht“, oder gar: diese Nothwendigkeiten gibt es nicht, es gibt nur Einzelnes, Jedes hängt an einem neuen, einheitlosen, gesetzfreien göttlichen Entschlusse. —

Besitzen wir Maassstäbe für Möglichkeit und ihr Gegentheil, für eine Nothwendigkeit, die in der Natur der Sache liegt, so heisst dies: wir erkennen so weit objectiv, als wir solche Maassstäbe besitzen. Und nun nicht mehr nur „objectiv“ im Sinne der thatsächlichen Gewissheit innerlicher Bewusstseinserlebnisse, sondern objectiv in einem Sinne, für den es den Unterschied zwischen Innen- und Aussenwelt nicht gibt: wir erkennen dann ein Seinmüssen nicht nur „für uns“, sondern „an sich“.

Diesen logischen Weg ins Objective erkennt unser Autor auch dadurch an, dass er den Erkenntnisswerth solcher Methoden hervorhebt, welche ihren ganzen Sinn und all ihre Brauchbarkeit lediglich der Logik verdanken, wie die Methoden der Induction und Analogie, von welchen die letztere nur eine besondere Anwendung der im weiteren Sinne gefassten Induction ist. Aber auch hierin tritt Kaftan bisweilen in der seltsamsten Weise sich selbst in den Weg und nimmt mit der andern Hand, was er mit der einen ge-

geben hatte. Die „Ergebnisse der positiven Wissenschaft“, von welchen er entgegen der Philosophie rühmt, dass sie sich nicht verändern (Gl. u. D. 10), beruhen zuerst auf Induction, nicht unmittelbar auf Mathematik. Man muss erst wissen, dass die sogenannte Anziehungskraft der Körper im directen Verhältniss zur Masse und im umgekehrten Verhältnisse zu dem Quadrate der Entfernungen steht, ehe man diese mathematischen Bestimmungen benutzen kann, um die Stärke der Anziehung des Mondes an die Erde zu berechnen. Dass zur Ermittelung eines Gesetzes, wie das der Schwere ist, zunächst nur ein inductives Verfahren führt und es mindestens sehr fraglich bleibt, ob man jemals eine innere Einsicht in die Nothwendigkeit dieses und vieler anderer solcher Gesetze erlangen wird, ist aber Kaftan nicht einmal genug, um jene angeblich unveränderlichen Ergebnisse positiver Wissenschaft wieder zu erschüttern; im Grunde leugnet er ja den Gesetzescharakter solcher thatsächlicher Allgemeinheiten und führt Alles auf göttliche Willkür zurück. Jedesfalls beruht unsere Ermittelung des Gesetzes nur darauf, dass wir wissen, es ist „ungezählte Male so und nicht anders zugegangen“, und daran die „Erwartung knüpfen, dass es sich auch in Zukunft so wiederholen wird“ (351). Aber worauf stützt sich denn eben diese Erwartung, zu der wir nicht den Schimmer eines vernünftigen Motives haben, wenn eine göttliche Willkür sofort der bisher eingehaltenen Regel den Garaus machen könnte? Vielleicht hält Kaftan in petto, den Glauben an die sittliche Consequenz in Gott als letzte Quelle zu nennen. Gleichviel, die Induction knüpft einen solchen Schluss doch niemals an wenige Fälle oder an kurze Zeit regelmässiger Wiederkehr, sondern geht auf möglichste Häufung der Fälle aus, um den Wahrscheinlichkeitsbruch immer weiter der 1 der absoluten Gewissheit zu nähern. Die Methode der Induction ist Methode der Steigerung des Wahrscheinlichkeitsgrades; nicht nur die Geschichtswissenschaft, wie K. bemerkt (494), sondern auch die Naturwissenschaft muss sich hierbei meist genügen, so oft sie über blosse Berichterstattung hinausgeht. Aber für dieses Hinausgehen besitzt sie in der Induction, in der Steigerung der Wahr-

scheinlichkeit, ein so erfolgreiches Mittel, dass Kaftans Alles wieder zerstörende Bemerkung, die Wissenschaft erreiche „nie etwas Anderes als die starre und spröde Thatsächlichkeit“, die er dicht neben seine doch so richtige Beschreibung der Induction stellt (351), tausendfältig Lügen gestraft wird. Induction ist nicht Erschliessen wahrscheinlicher Thatsachen, sondern wahrscheinlicher Nothwendigkeiten; sie begründet ihre „Erwartung“ der Wiederkehr auf ihre, oft bis zu schwindelnder Höhe von Wahrscheinlichkeit gebrachte Vermuthung der Nothwendigkeit dieser Wiederkehr, und was sie hierbei leitet, was könnte es Anderes sein als Logik, was Anderes als der Satz der Identität? — da uns nun einmal schlechterdings kein anderes Mittel zu Gebote steht, ja es gar kein anderes geben kann der Natur der Sache nach, um einer Nöthigung erkennend auf die Spur zu kommen, als das innere Verhältniss zwischen einem Wesen oder einem Vorgange und den nach der Gleichheit desselben mit sich selbst nothwendig daraus fliessenden Folgen. Die Induction besteht darin, dass wir ein solches Verhältniss als vorhanden vermuthen, stark, sehr stark vermuthen, fast gewiss nennen, je nach der Fülle von Thatsachen, die nach dem Satze der Identität gerade so sein müssten, wie sie sich gezeigt haben, wenn jenes Nothwendigkeitsverhältniss bestände, und je nach Fülle und Excellenz der Gelegenheiten, welche für das Auftreten widersprechender Instanzen geboten waren, ohne dass doch diese sich zeigten. Bekanntlich ist dieser letzterwähnte Kanon die Wurzel des Experiments und wird durch ihn das Experiment zum wesentlichsten Steigerungsmittel der inducirten Wahrscheinlichkeit. Hier aber findet Kaftan für gut, seiner sonst so modern-vertrauensvoll gepriesenen Naturwissenschaft völlig den Boden unter den Füssen wegzuziehen, mit einer Betrachtung, die Alles weit überragt, was wir bisher schon nicht anders als wunderlich oder seltsam finden konnten. Es geschehe, meint er, durch das Experiment „ein willkürlicher Eingriff in die Natur“, es gebe Thatsachen, die nirgends als im Experiment vorkommen, es geschehe eine künstliche Isolirung durch das Experiment, und so könne „Willkür und Täuschung“ nicht

ausbleiben (328 f. 333 f.). Freilich, der annähernd luftleere Raum, wie unter der Luftpumpe, in welchem alle Körper mit gleicher Geschwindigkeit fallen, wird nicht so leicht ohne menschliches Zuthun in der Natur vorkommen; aber ist denn deswegen jenes gleichmässige Fallen keine Erscheinung der Natur selbst, und sind die daraus gezogenen physikalischen Lehren wegen jenes „willkürlichen Eingriffs" etwa falsch? Hat doch der Experimentator Nichts weiter gethan als die örtliche Vertheilung der Stoffe verschoben — Anderes können wir überhaupt nicht thun in der Körperwelt — und hat dann sehen lassen, was geschah. Wie nun, wenn solche örtliche Verschiebungen ohne den Menschen geschehen? Wenn einmal eine Stahlfeder durch den Wind in die Nähe eines Magneten fällt und daran hängen bleibt? Bringt sie der Finger des Physikers in die Nähe des Magneten — dann ist es ein verdächtiger Eingriff; thut es der Wind, dann ist es wahre Natur. Was hat aber der Wind vor einem Finger voraus, um „Natur" zu heissen? Und beide, Finger und Wind, werden ja gar nicht mit aufgenommen in das Ergebniss — sie verschwinden wie der Mohr Fieskos nach gethaner Arbeit —; nur dass Magnet und Eisen an einander haften, dies bleibt stehen, und das allein ist es, was der Physiker verwendet.

Die Bedeutung der Analogie ist keineswegs geringer und die ihr erreichbaren Wahrscheinlichkeitsgrade sind keineswegs ferner von Gewissheit, als die der gewöhnlich allein so genannten anderen Inductionsweisen. Die Quelle für sie alle ist die gleiche; die Gewissheit ihrer Aussagen hängt an dem logischen Grundgesetz. Und so mächtig ist die Gewissheit gerade der Analogieschlüsse, dass man die Mitwirkung solcher oft ganz übersieht. Wenige denken daran, dass unsere Gewissheit von der Existenz anderer Menschen ausser uns, von ihrem inneren Leben, unser Verstehen ihrer Worte, Geberden, Handlungen, und die entsprechenden Gewissheiten in Bezug auf nichtmenschliche Wesen, in letzter Reihe nur auf Analogieschlüssen beruhen. Es ist diese Art von Induction ganz besonders bemerkbar in der Geschichtswissenschaft. Kaftan kennt die Bedeutung der Analogie und hebt sie hervor, aber

mehr, um den Werth ihrer Resultate herabzusetzen, als um ihre Erfolge anzuerkennen (406. 448. Gl. u. D. 53). Doch muss er einmal dem geschichtlichen Analogieverfahren einen höheren Wahrheitswerth einräumen als selbst den Methoden der Naturwissenschaft. Während er für letztere den Ursachbegriff, wie wir sogleich dies näher betrachten wollen, zu einer fälschlich hineingetragenen menschlichen Analogie herabsetzt, behauptet er, dass man „auf dem Gebiete des geistig-geschichtlichen Lebens von wirkenden Ursachen so gut wie von Zwecken und einheitlichen Subjecten reden darf, ohne, um den objectiven Thatbestand genau festzustellen, Etwas als unwillkürliche Täuschung davon abziehen zu müssen“ (314). Freilich meint er hierbei „ein unmittelbares Innewerden“ wirksam; aber doch spricht er vom „Hineintragen unser selbst in die Objecte des Wissens“ als der Quelle des geistig-geschichtlichen Wissens, also doch vom Analogieschlusse! Eine Art der Induction gilt ihm hier also schlechtweg als täuschunglos. Ein anderes Mal vollzieht er mit frappirender Sicherheit den negativen Analogieschluss in apodiktischer Form, dass die leblosen Dinge nicht empfinden oder vorstellen, fühlen oder wollen; auch das, meint er freilich, sei „unmittelbar gewiss“ — haben nicht u. A. Fechner und Lotze das Gegentheil gelehrt? —, aber an anderer Stelle: es sei uns dies „aus tausendfacher Erfahrung“ bekannt, so dass nur Kinder und „culturlose Menschen“ anders zu denken vermögen (449. 316). Wie mag wohl Kaftan seine „Erfahrungen“ im Innern lebloser Dinge gemacht haben? Er will vielmehr sagen, dass wir an diesen Dingen die Analogien vermissen zu gewissen äusseren Erscheinungen des Menschen, wie Lachen, Weinen, Blicken, Sprechen, zweckvoll Handeln, die uns beim Menschen als Kundgebungen innerer, psychischer Zustände gelten. Bekanntlich sind indessen die Grenzen solcher Analogien fliessende; schon in der niederen Thierwelt sind die Analogien höhern Lebens Manchem, der sie sehen könnte, verborgen, in der Pflanzenwelt ein ernsterer Streitpunkt; doch sind die letzten Spuren psychischer Analogie auch im Leben des scheinbar Todten keineswegs völlig erloschen.

Wir schliessen diese Revue über Kaftans Zugeständnisse an den objectiven Wahrheitswerth der Logik und die Beobachtung der fortwährenden Mischung solchen Oeles mit dem Wasser positivistischer, skeptischer und subjectivistischer Gegenreden, indem wir nun den stärksten der in letzterer Art ausgespielten Trümpfe näher beleuchten, die scheinbar ganz Hume'sche Beurtheilung des Ursachbegriffes und die Besprechung verwandter Kategorien des Denkens. Wenn wir aufrichtig sein dürfen: hier enthüllt sich doch ein allzu starker Mangel an Beherrschung der Fragen. Als die Engländer zum ersten Male mit dem Vorsatze ernster Prüfung der dogmatischen Annahme angeborener Begriffe entgegentraten und die weltgeschichtliche Mission zu erfüllen hatten, die äusserste Durchführung des Gegentheils zu versuchen, da war es begreiflich, dass bei dem letzten und schwersten Stücke der Arbeit, das von Hume kam, bei der Kritik des Ursachbegriffs, die Verzweiflung zu der Auskunft trieb, ein blosses zeitliches, immer wiederholtes Zusammentreffen sei der einzige Wahrheitskern dieses Begriffs und er sei entstanden durch widerrechtliche Umschmelzung des Begriffs gewohnten in den Begriff nothwendigen Zusammentreffens. Wie man aber nach Kant und nach einem Jahrhunderte deutscher philosophischer Arbeit seit Kant Lust verspüren kann, den Fuss wieder in diesen Kinderschuh zu stecken, ist schwer verständlich.

Von vornherein ist klar, dass der Begriff der Nöthigung einen anderen Inhalt hat, ein anderer Begriff ist, als der der Zeitfolge, der Begriff des Durch ein anderer als der Begriff des Nach. Humes Kritik schlug sich also selbst, indem sie zu einem vom Subjecte hineingetragenen neuen Begriffe greifen musste, der in den Erscheinungen der Erfahrung nicht lag, um den Zweck der Reduction alles Erkennens auf die Erscheinung und der Weglöschung aller mitgebrachten Begriffsinhalte zu erreichen. Zeigte die Erfahrung überall nur Zeitfolge, ist aber Ursachfolge eine subjective Umdeutung dieser zu etwas Anderem, woher hat dann das Subject den Begriff dieses Anderen, als aus sich selbst? Es bleibt also nur übrig, dass Hume einen aner-

kanntermaassen aus dem Subjecte a priori hinzugedachten Begriff, ohne jede Angabe eines Grundes, bloss weil er lediglich im Erfahrenen Wahrheit sehen wollte, als einen unwahren behandelte. Dabei begegnete ihm überdies das Missgeschick, nicht gewahr zu werden, dass die Zeit ebenso wenig in der Erscheinung miterscheint, wie das Ursachverhältniss, also nicht minder als dieses vom Subjecte hineingetragen ist. Darin folgt ihm Kaftan getreulich nach; denn er spricht trotz seines Empirismus von einem Wissen des Vergangenen, als verstände es sich ganz von selbst, ja er spricht das grosse Wort, dass wir streng genommen eigentlich nur von Vergangenem wissen (285 f.). Kant hat uns längst über Zeit und Causalität besser belehrt. Die gänzliche Verschiedenheit von Zeit- und Causalverknüpfung hat er zum klarsten Bewusstsein gebracht, indem er die lediglich symbolische Stellung des post hoc zum propter hoc unter dem Titel eines „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ hervorhob. In der That ist das Ursachverhältniss nicht einmal möglich, wenn Ursache und Wirkung zeitlich auseinanderfallen sollen; die in Wahrheit wirkende Ursache kann von ihrer Wirkung nicht durch eine Zeitspanne getrennt sein, in der sie noch nicht wirkt. Doch dies beiläufig.

Die Frage, woher wir den von dem post so ganz verschiedenen Begriff des propter nehmen, um ihn dem post unterschieben zu können, führt nun Kaftan zum Wunderbarsten, das der kritische Empirismus hier leisten konnte, zu einer Verbesserung Humes durch eine völlige Preisgabe seiner kritischen Ausgangspunkte. Von uns selbst, lehrt Kaftan, wissen wir mit Wahrheit, dass wir verursachend eingreifen, durch Wollen, Thun, Wirken, und so übertragen wir diesen Begriff des „Wirkens“ in die Natur, wo uns zeitliche Folgen dazu einen Schein des Rechts bieten (302 ff.). Da war doch Hume ein besserer Denker. Er fand sofort, dass die psychischen Erscheinungen, sowie die mit physischen combinirten psychischen Erscheinungen, zu der Kategorie der Ursache in unserem Bewusstsein genau im gleichen Verhältnisse stehen, wie die rein physischen. Wie sich zwischen Sonnenschein und schmelzendem Schnee zunächst nur ein

äusserliches Zusammentreffen in Raum und Zeit dem Bewusstsein aufdrängt, worin kein Bewirktwerden, kein Durch, enthalten ist, ganz ebenso liegt mein Willensgedanke „ich will die Hand erheben“ nur zeitlich und räumlich in meinem Bewusstseinsfelde neben dem Sehbilde der wirklich erhobenen Hand und neben einigen mitkommenden Muskel-, Wärme- und Hautempfindungen, etwa auch gewissen Innervationsgefühlen im Kopfe. Dass eine ursachliche Einwirkung vor sich geht, ist in beiden Fällen ein aus innerm Vorrath des Geistes mit überraschender Ueberzeugungskraft in die Erscheinung hineingetragener Gedanke. Glaubt Kaftan dieser Ueberzeugungskraft in dem einen Falle, warum nicht in dem anderen? Zweifelt er aber dort, warum nicht hier? Ich will nun nicht leugnen, im Gegentheil, ich betone es selbst, dass unser Selbstbewusstsein über unsere Ichexistenz, unsere Selbstthätigkeit, unser Wollen und einiges Andere eine unmittelbare, offenbarungsartige, intuitive Gewissheit mitbringt, die sonach weder aus Erfahrung noch aus Schlüssen fliesst; aber wenn hierdurch nun einmal in dem einen Gebiete der Ursachbegriff zur Wahrheit geworden ist, was berechtigt uns, ihm ohne Weiteres das Recht abzuschneiden für gewisse aussermenschliche Seinsgebiete? Und wenn uns in letzteren der Zweifel entsteht, die Zeitfolge möge uns verleitet haben, was beschwichtigt diesen Zweifel im ersten Gebiete? Auch die intuitive Gewissheit, als eine unvermittelte, fordert dazu auf, die Möglichkeit ihrer Bezweiflung durch objectiv sichere, objectiv nothwendige Vermittelungen ihres Inhalts wegzuschaffen. Gelingt dies aber in Bezug auf die Wahrheit des menschlichen ursachlichen Wirkens, so ist dieser Begriff doppelt gerettet auch für die Einführung in aussermenschliches Dasein. Kann ihn doch Kaftan selbst schwerlich los werden aus der Thierwelt, wenn er sein uns bekanntes Princip der Analogie verfolgt, und bedenkt, dass er sogar die Willenscausalität anderer Menschen nur durch Analogie aus seiner eigenen gewinnt. Wo sind aber zwischen Thier und Pflanze die Gräben und Wälle, die das Eindringen des Ursachbegriffs abzuhalten vermöchten? Da solls nun auf einmal aufhören, wenn wir über die Pflanze

hinaus sind, Regen und Sonne sollen auf sie nicht mehr „wirken“, das sei eine falsche Analogie, wir sollen hier in Wahrheit nur wissen, dass die Pflanze wächst, nachdem, nicht weil, Regen und Sonne mit ihr zusammengetroffen sind. Der gegen die Ableitung des Ursachbegriffs aus der Zeitfolge so oft mit Erfolg gerichtete Einwand, warum wir dann nicht auch die so lange schon regelmässig beobachtete Aufeinanderfolge von Tag und Nacht zu einer Auseinanderfolge umstempeln, wird von Kaftan mit überlegenem Lächeln durch Bemerkungen von unglaublicher Schwäche beseitigt. Der Mensch habe nur praktisches Interesse, nach dem Beginne des Tages zu fragen, nicht nach der vorhergehenden Nacht, und dieser Beginn weise auf die Sonne als Zeichen hin, nach zeitlichem Zusammentreffen (311). Was drängt denn auf die Sonne hin? Als Zeichen benutzt das praktische Interesse, wenn nur das Gehör zu Gebote steht, auch das Krähen des Hahns. Und genügt nicht dem Sehenden das Hellwerden der Erde selbst zum Zeichen des Tagbeginns? Was soll dabei die Sonne? Und warum begnügt man sich nicht beim Begriff des Zeichens und beim Begriff der Gleichzeitigkeit oder Zeitnachbarschaft, sondern macht den Sprung zum Wirken? Menschliche Analogie. Dieses ist der Grundirrthum Kaftans in der Behandlung dieser Frage, dass er glaubt, nach Abstreifung des menschlichen Bildes von der Willenshandlung bleibe vom Ursachbegriffe nur das post hoc übrig, das vielmehr gar Nichts mit ihm zu thun hat. Unsre psychisch-anthropologischen Vorstellungen von der Wirkungsweise müssen wir freilich fallen lassen, wo sie nicht hingehören, und werden dann oft genöthigt sein, ein Wirken zwar annehmend, doch unsere gänzliche Unwissenheit über sein Wie einzugestehen; doch in Wahrheit besteht die gleiche Unwissenheit über das Wirken unsers Willens.

Der Begriff der Ursache ist zu definiren mit Absehung von diesem Wie. Ursache kann in weiterem oder engerem Sinne gefasst werden; in jedem Sinne fällt sie mit dem Begriffe der nöthigenden Bedingung zusammen, während der blosse Begriff der Bedingung, ohne dieses Prädicat, auch solche Bedingungen des Eintretens einer Thatsache einschliesst,

deren Erfüllung dieses Eintreten noch nicht herbeinöthigt, sondern nur ermöglicht, d. h. soweit vorbereitet, dass eine nöthigende Bedingung nur noch hinzuzutreten braucht, um die Möglichkeit zur Nothwendigkeit zu steigern. Im engern Sinne nennt man Ursache nur eben diese letztlich das All der Bedingungen abschliessende, die Nöthigung vollendende Bedingung, während im weiteren Sinne das All der Bedingungen in seiner ganzen Ausdehnung Ursache genannt werden kann. Dieses All ist in der That erst die volle und ganze nöthigende Bedingung, während die Ursache des engeren Sinnes zwar durch ihr Hinzukommen die Nöthigung erst vollendet, aber ohne die Erfüllung aller übrigen Bedingungen keineswegs die Erscheinung herbeizunöthigen vermöchte.

Was brauchen wir nun als Zeichen, um diesen Ursachbegriff, im weiteren oder engeren Sinne, namentlich aber im letzteren, auf die Erscheinungen mit Ueberzeugung anwendbar zu finden? Wann ist unsre Ueberzeugung dabei am zweifellosesten, so dass wir der Gründe kaum gewahr werden? Nun und nimmer leistet ein wiederholtes zeitliches Mit- oder Nacheinander diesen Dienst. Nöthigung drängt sich uns am unfliehbarsten auf, wo das einzige uns bekannte, ja das einzig mögliche innere Band nöthiger Verknüpfung sich aufdrängt, das Band der Einheit des Begriffs, der Identität; nöthige Verknüpfung ist nöthiger Zusammenhang, einen nöthigeren Zusammenhang aber als den der Identität kann es nicht geben. So suchen wir denn für das Licht zunächst eine lichte Ursache, für den Schatten eine Ursache, welche die Lichtquelle versperrt, für die nassen Steine den wirkenden nassen Regen, für eine schmale Hautwunde eine schneidende Ursache mit schmaler Schneide, für eine breite Stirnbeule einen breiten Anprall, weit entfernt zunächst, ehe weitere Belehrung dazu zwingt, das Dunkle für eine mögliche Lichtursache zu halten, und schwer geneigt zu glauben, dass trockener Sand, auch noch so regelmässig in der Zeit mit Nässe benachbart, diese herbeinöthigen könne, oder dass das angezündete Licht die Stube verfinstern werde. Hat aber eine genügende Induction zu überwältigender Wahr-

scheinlichkeit gebracht, dass nöthigende Einflüsse von Etwas ausgehen, dessen innere Identität mit der Wirkung uns verborgen bleibt, obwohl das regelmässige und unter allen Umständen gleiche Zusammengehen in Raum und Zeit eine Nöthigung durch innere Wesenseigenschaften dringend vermuthen liess, so bescheiden wir uns, die eigentliche Ursache nicht zu kennen, wie z. B. bei der Schwere der Körper, hören aber nicht auf, eben diese eigentliche Ursache in einer Wesensbestimmung zu suchen, aus der begrifflich nach dem Satze der Identität die Wirkung folgen müsste, liege nun diese Wesensbestimmung z. B. für die Schwere im Körperbegriffe, oder im Begriffe des Raumes, oder etwa im Begriffe Gottes, seines Willens und der Zwecke dieses Willens, beziehentlich der Mittel, die wieder logisch aus diesen Zwecken folgen.

Wodurch sich uns die Aufforderung ergibt, überhaupt Bedingungen und nöthigende Bedingungen zu suchen, also die Entstehung und das Recht des Causalsatzes, soll und kann hier nicht erörtert werden. Deutlich ist ohne Weiteres, dass wir die Quelle eben da zu suchen haben, wo Logik und Mathematik ihre Legitimation und ihre Ballonfüllung zum Aufsteigen über die Erfahrung fanden: in den Principien des Denkens über Möglichkeit, Unmöglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrscheinlichkeit, dem gegenüber die Erfahrung ein für alle Mal nur von Wirklichkeit weiss.

Nun können wir kurz sein über den Wahrheitswerth anderer Kategorien, die der gleichen Quelle entstammen, umsomehr, als sie auch von Kaftan nur beiläufig gestreift werden. Die „Teleologie“ ist nach ihm als modern-naturwissenschaftlichem Theologen „aus der Naturbetrachtung zu verbannen und auf das Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens zu beschränken“ (304); d. h. der Mensch ist nach Zwecken thätig, das ist selbstverständlich, das Thier aber nicht, die Pflanze gar nicht, der Stein erst recht nicht, in welchen Fällen wir ohne jeden wissenschaftlichen Grund den Zweckbegriff und die Willensanalogie in die Erscheinungen hineintragen. Kaftan wird sich also den mechanistisch-materialistischen Biologen anschliessen, welche zur Erklärung des

Davonlaufens eines Hundes, der sich einer Missethat bewusst ist, weder eines solchen Bewusstseins, noch des Furchtgefühls, noch des Bewegungswillens zum Zwecke der Entfernung, sich bedienen wollen, sondern aus Gehirnzuständen, die durch Nahrung, Luft, Vererbung und andere physische Ursachen geworden sind, die ganze Bewegungserscheinung abzuleiten suchen. Hier zeigen sich gewisse Wurzeln der Ritschl'schen Schule im Standpunkte F. A. Lange's und des naturwissenschaftlichen Mechanismus. Ich habe über diesen Standpunkt mich so oft verbreitet[1]), dass ich hier nicht dabei verweilen will, zumal der nächstfolgende Punkt auf die gleiche Argumentation führt, welche im gegenwärtigen Zusammenhange gegen Kaftans Behandlung der Teleologie zu richten wäre.

Neben dem Ursachbegriffe nimmt bekanntlich der der Substanz oder des Wesens unter den in die Erscheinungen hineingedachten Denkinhalten den obersten Rang ein. Die Erfahrung bietet uns nur einzelne Bewusstseinsobjecte, die wir an dem Faden der Zeitfolge aufreihen, nachdem wir Einiges davon als Rest oder Folge von früheren dergleichen Bewusstseinserlebnissen beurtheilt haben und demgemäss „Erinnerung" nennen, Anderes dagegen so aufzufassen keinen Anlass erhielten, was demnach rein als „gegenwärtig" gilt. Ich erwähnte schon, dass Kaftan dieses Hinzutreten der Zeiturtheile zum Erfahrenen nicht beachtet; so ergibt sich ihm zur Bezeichnung des noch nicht auf Wesen oder Substanzen aufgetragenen Erfahrungsinhalts der groteske Ausspruch: „Die genauere Beobachtung hat Alles als im Fluss befindlich erwiesen" (299), wogegen nun die hineingetragene „Einheit der Dinge" natürlich nur eine unwahre subjective Zuthat sein kann, die sich aus unsern praktischen Zwecken erklärt. Doch halt! Auch hier beginnt die Kritik Kaftans erst jenseits des Menschen, ja wohl eigentlich erst jenseits des Thiers, genau wie bei der Ursachfrage. Die Einheit des menschlichen Ichwesens ist ihm ganz un-

---

1) Besonders in „Religion und Wissenschaft", Breslau 1887, zweite Abtheilung.

fraglich und jenes Eintragen in die Erscheinungswelt ist ihm ein Eintragen der menschlichen, feststehenden, uns bekannten Wesenseinheit in die unbekannten aussermenschlichen Regionen. Aber sollte nicht auch für den Menschen die „genauere Beobachtung erwiesen“ haben, wenn sie es doch für „Alles“ erwiesen haben soll, — dass auch an ihm „Alles im Fluss“ begriffen ist? Ja, dann gibt es überhaupt gar Nichts, woran Alles im Fluss begriffen wäre, Nichts, welches fliesst, sondern es gibt überhaupt nur den Fluss. Wahrscheinlich beansprucht Kaftan für unsere eigene Wesenseinheit wieder die intuitive Gewissheit. Wir wiederholen, dass dennoch die Nöthigungen, durch welche diese Gewissheit bestätigt wird, aufsuchbar bleiben, und wir werden sie in eben derselben höchsten Steigerung inducirter Wahrscheinlichkeit zu suchen haben, die uns auch auffordert, auf unsere Mitmenschen die gleichen Kategorien anzuwenden, uns abhält, unsere Mitmenschen in fortwährend erneute Erscheinungsflüsse im Innern unsers Bewusstseins aufzulösen, hinter welchen dauernd und mit sich identisch fortexistirende Personen gar nicht vorhanden sind. Sollte hier auch nur ein „praktischer Zweck“ uns leiten? Dem Pygmalion hatte die Belebung seiner Venus sicher praktisches Interesse; aber es musste ein Gott dazwischen treten, der ihr die Merkmale verlieh, welche den Analogieschluss auf menschliche Wesenheit genügend sicherten; das sind dieselben Merkmale, die auch jeden von uns fortwährend stärker von der Einheit und Identität seines Ichwesens überzeugen, Merkmale, die nach dem Satze der Identität aus dieser Einheit nothwendig folgen müssten, wenn sie wäre, also bei gänzlich fehlenden widersprechenden Anzeichen zu immerfort gesteigerter Bestätigung dienen, dass sie ist. Nun kommen wir absteigend zu den höheren Thieren, an deren Wesenseinheit auch Kaftan schwerlich zweifelt — wobei natürlich, wie auch beim Menschen, nur von der Einheit desjenigen Wesens innerhalb des Gesammtorganismus die Rede ist, welches als leitendes Princip das organische System als Mittel verwendet —; wir kommen weiter zu den Wesenscomplexen lockrerer Art, aus welchen die Systeme, die wir „Pflanze“ und „niederes Thier“ nennen

(mit fliessenden Grenzen nach oben und unten), sich zusammensetzen; wir kommen endlich zu den sogenannten reinen Körpern. Natürlich nimmt in dieser Reihe die Analogie mit den menschlichen Eigenschaften ab, aber die Nöthigung, nicht im Leeren schwebende Eigenschaften ohne ein Wesen, das sie hat, oder nur subjective Traumerscheinungen an die Stelle der Körper und niedern Lebewesen zu setzen, — diese Nöthigung hört wahrlich nicht auf. Wir haben sie in der Logik zu suchen, wie schliesslich alle Nöthigungen für unser Urtheil, d. h. in gewissen, überall besonders aufzusuchenden Gründen, welche dafür entscheiden, die Möglichkeit der Erscheinungen mit voller oder annähernder Sicherheit an die Existenz von Wesen, einheitlichen Dingen zu knüpfen, die nicht wir selbst sind. „In unsrer Vorstellung“ freilich tragen wir oft phantastisch die „Einheit unsres Bewusstseins“ in die Atome, Monaden und Kraftcentren hinein (335); aber wir sollen zwischen Vorstellungshilfen und logisch ernöthigten Begriffen zu unterscheiden wissen; noch weit öfter als des Bildes einer Bewusstseinseinheit bedienen wir uns der Vorstellungshilfe einer schwarzen kleinen Kreisfläche für den Begriff des Kraftpunktes, von welcher Linien ausstrahlen, doch sind wir weit entfernt, die Kraftpunkte oder Monaden oder Ichwesen für dess Etwas zu halten. — Darf ich die Frage wagen, wie Kaftan zum Festhalten der Wesenseinheit Gottes kommt, wenn „Alles als im Flusse befindlich erwiesen“ ist? Durch praktische Zwecke? Sein Glaube an diese ist doch aber selbst erst durch den Gottesglauben gestützt, und ist nicht dieser Illusion, wenn Alles „Fluss“ ist?

Doch hiermit stehen wir an der Schwelle von Kaftan's Glaubenstheorie, deren tief befriedigende und weitere Frucht verheissende Kerngedanken uns getrieben haben, ihre Losreissung von einer so wenig haltbaren Erkenntnisstheorie aufs Dringlichste zu beantragen, an die jene Gedanken ganz und gar nicht gebunden sind, an der sie nicht die geringste Stütze finden, die ihnen sogar nur Vertrauen und Zuneigung zu entziehen geeignet ist.

Das innerlich verknüpfende Band zwischen seiner Erkenntnisstheorie und seiner Glaubenstheorie soll in der Be-

hauptung von der lediglich auf praktische Willenszwecke gegründeten Bedeutung des Wissens und der Wahrheit liegen (vgl. besonders 378 ff. 441 ff. 500 ff.). Es soll wohl hieraus folgen, dass das sogenannte „Wissen" eigentlich überall nur „praktischer Glaube" ist, wodurch denn der religiöse Glaube davor gesichert wäre, durch ein Wissen überboten oder verdrängt werden zu können, und überhaupt jedes hierauf gerichtete Streben für immer abgeschnitten wäre. Solches Streben muss dann sogar als schädlich, als gefährlich für Religion und Christenthum erscheinen (446—56). Wir bemerken hierzu, ein späteres Zurückkommen auf diesen Punkt vorbehaltend, jetzt nur dies, dass es zweierlei ist, ob wir unser Motiv zum Suchen der Wahrheit praktischen Zwecken entnehmen, oder ob wir den Inhalt der Wahrheit nach praktischen Zwecken bestimmen. Nur wenn letzteres überall geschähe, gäbe es überall kein Wissen, sondern nur praktischen Glauben. Wir haben jetzt genugsam uns überzeugt, dass Kaftan selbst keineswegs dieser Ansicht ist; er erkennt die objectiven Erkenntnissquellen der Erfahrung und der Logik als Quellen des Wissens an im Unterschiede vom praktischen Glauben. Wir werden sehen, dass er dieser Stellung auch innerhalb seiner Glaubenstheorie treu bleibt, ungewollt freilich und mit vielem Selbstwiderspruch auch hier. So wird es denn Nichts helfen: Kaftan wird der Philosophie den Beruf lassen müssen, die Quellen der Logik und Erfahrung aufs Aeusserste zu erschöpfen, um, so sehr es Menschen möglich ist, das Glauben in Wissen zu steigern und letzteres auch auf die Gebiete des reinen Ideals, auf Ethik, Aesthetik und Religion zu erstrecken. Denn, wir wiederholen es, auch der idealste und motivirteste religiös-sittliche Glaube wird dadurch nicht Wissen, dass man ihn so nennt; vielmehr greift auch der Gläubigste mit Begierde zu, wenn ihm durch Thatsachen oder zweifelsfreie logische Beweise eine Gewissheit geboten wird, die das ausschliessliche Anklammern an subjective Begeisterung für ideale Ziele und Betonen des persönlichen „Ich kann nicht anders" aufhebt.

Wie dachte Friedrich Schleiermacher über die Fortdauer nach dem Tode?

Eine kritische Zusammenstellung aus seinen Schriften

von

M. Maass[1]).

Die Frage der sogenannten Unsterblichkeit der Seele, oder wie diese bestimmter und deutlicher bezeichnet werden kann, der persönlichen Fortdauer nach dem Tode, hat von jeher die Menschen ernstlich beschäftigt, die Denker und Philosophen nicht minder, wie die gläubigen Anhänger der verschiedenen Religionssysteme. Antike und moderne Nationen, civilisirte und uncivilisirte, haben im allgemeinen sich bejahend zu derselben verhalten. Dies jedoch nur zu dem Gedanken überhaupt, in der Form ihrer Anschauungen darüber weichen sie ausserordentlich von einander ab, denn die endlos ausgedehnten Jagdgründe des Indianers, das Elysium der Griechen, das Paradies der Muhammedaner und der Himmel der Juden und Christen sind gewiss sehr verschiedenartige Vorstellungsweisen, die nur das Gemeinsame haben, dass sie alle eine Fortdauer des der Erde entrückten Individuums an einer andern, natürlich dann schöner und anmuthiger gedachten, Oertlichkeit annehmen.

Es ist nun im folgenden keineswegs die Absicht, diese Frage sachlich und literarisch erschöpfend zu behandeln;

1) Nachfolgende Arbeit ist um des historischen Interesses willen, welches sie bietet, in die Jahrbücher aufgenommen worden. Dabei wird die Bemerkung nicht überflüssig sein, dass der Verf. für seine kritischen Ausführungen allein die Verantwortung trägt, und dass wir mit der mehrfach durchblickenden Grundanschauung des Verf.'s nicht einverstanden sind. Anm. d. Redaction.

wir wollen nur ganz einfach einmal zusehen, wie Friedrich Schleiermacher dieselbe behandelt hat. Diese Auslassungen Schleiermachers, zu sehr verschiedenen Zeiten, bei sehr verschiedenen Veranlassungen und zu sehr verschiedenen Zwecken, gelegentlich in kurzen Bemerkungen, eingehender in genaueren Auseinandersetzungen, lehrend in wissenschaftlicher Untersuchungsform gemacht, stimmen nun freilich keineswegs so ohne weiteres überein, im Gegentheil liegen in ihnen der Theolog und der Philosoph in offenbarem Streite mit einander, und Schleiermacher kommt daher zu keinem rechten Abschlusse dieser Frage, sondern disputirt fast immer in utramque partem. Aber in Folge seiner treffenden und scharfsinnigen, und doch dabei auch wieder gemüthvollen Auseinandersetzung der Sachlage, wie sie dem unbefangenen Denker erscheinen muss, liefert er uns ein reiches Material für unsere eigene freie Verwerthung, an der wir auch durch seine theologischen Voraussetzungen keineswegs behindert werden.

So haben wir denn in den folgenden Blättern den Versuch gemacht, was Schleiermacher als populär-philosophischer Schriftsteller, als correspondirender Freund, als Prediger und Seelsorger, als Theologe und als strenger Philosoph über diese Frage von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode gedacht und gesagt hat, aus seinen Schriften kritisch zusammenzustellen und uns dazu bedient: 1) Seiner „Reden über die Religion“, 2) Seines Briefwechsels, 3) Seiner Predigten und Grabreden, 4) Seiner christlichen Glaubenslehre, 5) Seines „Grundrisses der philosophischen Ethik“ (herausgegeben von Twesten). —

Wir beginnen also mit seinen „Reden über die Religion“.

„Es scheint mir aber“, sagt nun Friedrich Schleiermacher in der zweiten dieser seiner Reden, welche speciell „das Wesen der Religion“ behandelt, „als ob viele unter euch nicht glauben, dass ich mein gegenwärtiges Geschäft hier könne endigen wollen, und dass ich gründlich könne

vom Wesen der Religion geredet zu haben glauben, da ich von der Unsterblichkeit gar nicht, und von Gott nur wie im Vorbeigehen weniges gesprochen, sondern ganz vorzüglich müsste mir ja wohl obliegen, von diesen beiden zu reden und euch vorzuhalten, wie unselig ihr wäret, wenn ihr etwa auch dieses nicht glaubtet, weil ja für die meisten Frommen dieses beides die Angel und Hauptstücke der Religion sein sollen". Und in der That sind ja Gott und Unsterblichkeit ebensowohl Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre, als auch ausserhalb derselben beispielsweise der Dichter des „Messias" vorzugsweise ehrend „der Sänger der Unsterblichkeit" genannt wird. Andere Grosse der deutschen Literatur, wie Schiller und Goethe, Hegel und Schelling sind freilich anderer Meinung, und Lessing schiebt bekanntlich diesem Unsterblichkeitsglauben die Seelenwanderungstheorie mit einer vielfachen Wiederkehr des Individuums auf Erden unter. Allein entschieden ist die Sache damit nicht, und daher verlohnt es sich wohl der Mühe, Schleiermacher darüber zu hören.

Wir haben also aus der oben citirten Stelle ersehen, dass Schl. sich selbst den Einwurf macht, in einem Werke, das von der Religion handelt, nicht in ausreichender Weise von Gott und Unsterblichkeit geredet zu haben. Was antwortet er nun auf seinen eigenen Einwurf? Zunächst verneint er denselben. Er hätte gar nicht von Religion reden können, wenn er nicht Gott und Unsterblichkeit immer vorausgesetzt hätte, „wie denn auch nur Göttliches und Unsterbliches Raum haben kann, wo von Religion geredet wird". Ebensowenig aber sei er der Meinung derjenigen, welche, „so, wie beides gewöhnlich genommen wird", die Vorstellungen und Lehren von Gott und Unsterblichkeit für die Hauptsache in der Religion halten. „Denn", fährt er fort, „zur Religion kann von beiden nur gehören, was Gefühl ist und unmittelbares Bewusstsein [1]),

---

1) „Das Universum", hatte er früher gesagt, „ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoosse herausschüttet, ist ein Han-

Gott aber und Unsterblichkeit, wie sie in solchen Lehren vorkommen, sind Begriffe, wie denn viele, ja wohl die meisten unter euch, von beiden oder wenigstens von einem (er meint hier wohl den Gottesbegriff) glauben fest überzeugt zu sein, ohne dass ihr deshalb fromm sein müsstet oder Religion haben; und als Begriffe können also auch diese keinen grösseren Werth haben in der Religion, als welcher Begriffen überhaupt, wie ich euch gezeigt habe, darin zukommt". (Die kirchlichen Dogmen, hatte er schon früher auseinandergesetzt, sind nicht Religion, sondern Abstraction aus derselben, Reflexion über sie.)

Damit man aber nicht denke, fährt er fort, „er fürchte sich, ein ordentliches Wort über diesen Gegenstand zu sagen", so wolle er gern auch hierüber Rede stehen. Er behandelt also im Folgenden zunächst eingehend den Gottesbegriff. Wir heben daraus nur die Worte hervor: „Erinnert euch, dass uns jedes Gefühl nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit galt, als in demselben nicht irgendwie ein Einzelnes als solches, sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt, und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere ein und alles ist, in unser Leben eingeht . . . . Wie könnte also jemand sagen, ich habe euch eine Religion geschildert ohne Gott, da ich ja nichts anderes dargestellt als eben das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl? Oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit sehet, könnt ihr dies anders als in Gott?" — Zu berücksichtigen ist hier noch eine zu den späteren Ausgaben der „Reden" (die erste erschien 1799) von Schl. gemachte Anmerkung. Indem er sich nämlich auf die in seiner „Glaubenslehre" gegebene Auseinandersetzung

---

deln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion".

beruft, meint er, er habe nun wohl nicht mehr nöthig, eine Vertheidigungsrede zu halten gegen die Vermuthung — Beschuldigung wolle er es nicht gern nennen — welche aus dieser Rede einige ihm sehr verehrte Männer geschöpft hätten, als ob er für sich die unpersönliche Form, das höchste Wesen zu denken, vorzöge, was man denn bald seinen Atheismus, bald seinen Spinozismus genannt habe. Wer nur die wenigen Worte beherzige, die er dort (in seiner Glaubenslehre) über den Pantheismus gesagt habe, der werde ihm doch keinen naturalistischen Pantheismus zutrauen, „und", fährt er fort, „er wird auch wohl bei einigem guten Willen finden, wie jemand auf der einen Seite es als fast unabänderliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit erkennen kann, sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes anzueignen, nämlich überall, wo es darauf ankommt, sich selbst oder anderen die unmittelbaren religiösen Erregungen zu dolmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräche mit dem höchsten Wesen begriffen ist, und wie derselbe doch auf der anderen Seite die wesentlichen Unvollkommenheiten in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens anerkennen, ja das Bedenkliche daran, wenn sie nicht auf das vorsichtigste gereinigt wird, andeuten kann". Auf diese Reinigung seien auch die tiefsinnigsten unter den Kirchenlehrern stets bedacht gewesen, so dass man ebensowohl sagen könnte, sie sprächen Gott die Persönlichkeit ab, als sie legten sie ihm bei, und dass, da es so schwer sei, eine Persönlichkeit wahrhaft unendlich und leidensunfähig zu denken, man einen grossen Unterschied machen sollte zwischen einem persönlichen Gott und einem lebendigen. „Das letztere ist eigentlich der vom materialistischen Pantheismus und von der atheistischen blinden Nothwendigkeit scheidende Begriff". „Wie viele offenbaren", setzt er mit Recht hinzu, „die tiefste Frömmigkeit, die in ihren Aeusserungen über das höchste Wesen den Begriff der Persönlichkeit immer nicht recht entwickeln!" — letzteres, indem sie nicht nur die zeitliche und räumliche Beschränktheit, sondern auch den Wechsel der Empfindungen und Entschliessungen von diesem höchsten Wesen fernzuhalten suchen. Natürlich

ist nun dieser Gott kein so greifbarer, leicht fasslicher wie z. B. der alttestamentliche Gott, der dem Abraham im Traume erscheint und dem Moses die Directive für die Wanderungen des Bibelvolkes gibt. Dieser gehört einer längst geschwundenen Zeit an; der schleiermachersche Gott gleicht dagegen weit mehr dem goetheschen: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen u. s. w.

Allein nicht um den Gottesbegriff soll es sich hier ja vorzugsweise handeln; diesen muss sich schliesslich doch jeder, da eine vollständige Erfassung desselben dem Menschen eben nicht möglich ist, auf seine Art zurechtlegen, sondern vielmehr um die Unsterblichkeit der Seele, der menschlichen Individualseele, über die freilich ohne Berührung des Gottesbegriffes nicht gesprochen werden kann, weshalb wir denn auch von diesem vorher ein Wort sagen mussten.

Und so kommt denn Schl. in der von uns angezogenen Stelle, nachdem er noch vorher davon gesprochen, dass es durchaus unfromm sei, zu wollen, dass das göttliche Wesen durch Hoffnung und Furcht uns zur Sittlichkeit anreize, auf den anderen Hauptpunkt, von dem man etwa glauben könnte, er habe ihn im vorhergehenden nicht gehörig behandelt, die Unsterblichkeit der Seele. „Ich kann nicht bergen“, sagt er nämlich, „dass in der gewöhnlichen Art, sich mit ihr zu beschäftigen, noch mehr ist, was mir nicht scheint, mit dem Wesen der Frömmigkeit zusammenzuhängen, oder aus demselben hervorzugehen. Die Art nämlich, wie jeder Fromme ein unwandelbares und ewiges Dasein in sich trägt, glaube ich euch eben dargestellt zu haben. Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsre Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges, und man kann mit Recht sagen, dass das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräussert haben und die Unsterblichkeit wirklich geniessen. Aber die Art, wie die meisten Menschen sie sich bilden und ihre Sehnsucht darnach erscheint mir irreligiös, dem Geist der Frömmigkeit gerade zuwider; ja ihr

Wunsch, unsterblich zu sein, hat keinen anderen Grund als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert euch, wie diese ganz darauf hinstrebt, dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, dass wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich eins sollen werden mit ihm; sie aber sträuben sich hiergegen, sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, sie wollen nichts sein als deren Erscheinung und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit; also weit entfernt, dass sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod bietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseit dieses Lebens und streben höchstens nach weitern Augen und bessern Gliedmaassen [1]). Aber Gott spricht zu ihnen, wie geschrieben steht [2]): Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben, das sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes, . . . je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist und über die sie nicht einmal Herren sind, sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? —, desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können, und verlieren das sterbliche Leben dazu, mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten sie darnach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten [3]), und im einen und allen zu leben. Wer gelernt hat mehr sein als er selbst, der weiss, dass er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verleugnend, mit

1) Der „verklärte Leib“ des Philipperbriefes?

2) Diese etwas rhetorische Ausdrucksweise ist dem Stile des Ganzen angemessen.

3) Dies ist aber kein indisches Nirvanah, denn der Buddhist will sein Gemüth ins Nichts versenken, d. h. thatlos dahinträumen, Schl. dagegen will im einen und allen, dem Gegentheil vom Nichts, leben, d. h. thätig sein und wirken.

dem ganzen Weltall, so viel er davon erreichen kann, zusammengeflossen, und in wessen Seele eine grössere und heiligere Sehnsucht entstanden ist, nur der hat ein Recht dazu, und nur mit dem auch lässt sich wirklich weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen". Und am Schlusse des Abschnittes fügt er noch hinzu: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" [1]).

Wilh. Dilthey, der Verfasser eines „Leben Schleiermachers" (von dem allerdings bis jetzt nur der erste Band erschienen ist, Berlin, Reimer 1870) führt hiezu noch folgende beide Stellen aus schleiermacherschen Schriften an, in denen „die Fortdauer der gegebenen Einzelindividualität", wie er sich sehr richtig präciser ausdrückt, noch deutlicher verneint wird; die eine aus den „Reden" lautet: „Geraubt hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewusst wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermesslichen"; die andere aus den „Monologen": „Es schlägt die Stunde, der Unendlichkeit sich wieder zu geben und in ihren Schooss zurückzukehren aus der Welt" (Welt, bemerkt dazu Dilthey, heisst hier die Sphäre der Wechselwirkungen, des Handelns und Leidens der Individualgeister) [2]).

Zu dem oben Gesagten macht aber Schl. noch eine bemerkenswerthe Anmerkung. Es sei dieser Stelle ähnlich ge-

---

1) Dies wäre denn das vom jenseitigen verschiedene, „ewige Leben" hier auf Erden, auf das in der That mehrere Schriftstellen hinzuweisen scheinen, während andere Stellen derselben Schriften allerdings wohl mehr auf ein jenseitiges Leben gehen. Ersterer Art sind namentlich die Stellen Joh. 3, 36; 5, 24; 4, 14; 5, 39; 6, 68; 12, 50 u. s. w.

2) Diese letztere, in der That an das indische Nirvanah stark erinnernde Anschauung wird in späteren Schriften Schleiermachers, wie in den „Predigten" insoweit modificirt, als dort, wie wir sehen werden, auseinandergesetzt wird, was von der Einzelindividualität auch nach ihrem Tode für die „Welt" noch übrig bleibt.

gangen, sagt er, wie der früheren über die Persönlichkeit Gottes. Man habe zu finden gemeint, dass er die Hoffnung der Unsterblichkeit in dem herrschenden Sinne des Wortes herabsetzen, und, indem er sie als eine Schwachheit darstellt, ihr entgegenarbeiten wolle. Er habe sich aber darüber in seiner ‚Christlichen Glaubenslehre' näher erklärt. Hier habe er nur die Frage beantworten wollen, ob diese Hoffnung so wesentlich mit der frommen Richtung des Gemüths verbunden sei, dass eins mit dem anderen stehe und falle. Das müsse er aber verneinen. Nur scheine es hart, dass er diese unter den edelsten Menschen so weit verbreitete Hoffnung (der Fortdauer) nicht undeutlich aus der niedrigsten Stufe der Selbstliebe ableiten wolle, da es so nahe lag, sie mehr aus dem Interesse der Liebe an den geliebten Gegenständen [1]) abzuleiten. Allein er habe, auch den Gegnern dieses Glaubens gegenüber, hier die Aufgabe vorbereiten wollen, dass man die Frage so fasse, wie sie nicht dem ganz auf die Persönlichkeit beschränkten, oder an einzelne Wahlverwandtschaften geketteten Selbstbewusstsein, sondern so, wie sie demjenigen natürlich ist, in welchem das persönliche Interesse schon durch Unterordnung unter das zum Bewusstsein der menschlichen Gattung und Natur veredelte Selbstbewusstsein gereinigt ist [2]). Indem er daher die rein persönlichen Interessen an der Fortdauer, seien es nun solche der Furcht oder der Hoffnung, gänzlich abweist, erklärt er, er wünsche nichts mehr, als, jeder Mensch möge, wenn er sich über seine Frömmigkeit prüfen will, sich selbst sehen, nicht nur, wie Plato sagt, dass die Seelen vor den Richtern der Unterwelt erscheinen, entkleidet von allem fremden Schmuck, den sie den äusseren Lebensverhältnissen verdanken, sondern auch, nachdem er diese Ansprüche auf unendliche Fortdauer abgelegt, damit er dann, wenn er sich selbst ganz wie er ist

1) Familien, Angehörigen, Freunden.

2) Neuere, wie beispielsweise der jüngere Fichte in s. Werke über die Seelenfortdauer, setzen allerdings umgekehrt das Selbstbewusstsein des Menschen in das Bewusstsein seiner Individualität, während, zum Unterschiede von ihm, die Existenz als blosser Gattungsbegriff das Merkmal des Thieres sei.

betrachtet, entscheiden möge, ob jene Ansprüche etwas mehr sind als die Titel, womit oft die Mächtigen der Erde sich schmücken zu müssen meinen, von Ländern, die sie nie weder besessen haben, noch besitzen werden [1]). „Wer nun dann so entkleidet doch das ewige Leben bei sich findet, mit dem wird“, meint er, „es leicht sein, sich so zu verständigen, wie meine Darstellung des christlichen Glaubens es versucht“. Ob nun diese Verständigung auch uns ganz genügen wird, das werden wir ja s. Z. sehen. Was aber Schl. anbetrifft, so will er nur hier nichts davon wissen, und nennt in Parallele mit dem Bestreben einer zu grossen Vermenschlichung Gottes, dasjenige ein sittlich verunreinigtes Bewusstsein, welches sich die Unsterblichkeit nur als eine verschönerte und erweiterte Erde vorstellt. Diese sinnlich-persönlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit abzuweisen, darauf kommt es ihm vor allen Dingen an, und in seiner mild versöhnlichen Art schliesst er daher diese Anmerkung mit den Worten: „Wie wir jeden fromm nennen wollen, der einen lebendigen Gott glaubt, so auch jeden, der ein ewiges Leben des Geistes glaubt, ohne irgend eine Art und Weise ausschliessen zu wollen“.

Ist nun damit ohne Zweifel noch lange nicht volle Klarheit über diese grosse Frage geschaffen, wie dies Schl. ja selbst durch die mehrfachen Hinweisungen auf andere seiner Schriften anerkennt, so müssen auch wir diese nun zu weiterer Aufhellung der Frage in Anspruch nehmen. Und da bietet sich uns zunächst ein Briefwechsel dar, welcher in dem vierbändigen Werke „Schleiermacher's Leben in Briefen“, Berlin 1858 (herausgegeben von Dilthey) enthalten ist. In dem zweiten Bande dieser Sammlung findet sich nämlich eine Correspondenz zwischen Henriette v. Willich und Schleiermacher. Der erste dieser Briefe ist datirt Sagard (auf Rügen) d. 13. März 1807. Henriette hatte das Unglück gehabt, ihren jugendlichen Gatten an einem in Stralsund herrschenden Nervenfieber binnen kurzer Zeit zu verlieren und, eine acht-

---

1) Wie z. B. ehemals die Könige von Sardinien sich gleichzeitig Könige von Jerusalem nannten u. s. w.

zehnjährige Wittwe mit einer kleinen Tochter, allein zurückzubleiben. Ihr Schmerz spricht sich, wie zu vermuthen, in sehr leidenschaftlicher Weise aus, und wir müssen schon, zum besseren Verständniss der Antwort Schleiermachers, die für unsern Zweck bemerkenswerthesten Stellen aus ihrem Briefe hier anführen. — „Mein Ehrenfried ist nicht mehr bei mir“ — schreibt sie — „er lebt in einer andern Welt. Schleier (vertrauliche Abkürzung für Schleiermacher); ich trage dies Leben, so lange die Natur es will, denn ich habe noch zu wirken für seine und meine Kinder — aber, o Gott, mit welcher Sehnsucht, mit welcher Ahnung einer unaussprechlichen Seligkeit schaue ich hinüber in jene Welt, wo er lebt. Welche Wonne für mich zu sterben — Schleier, werde ich ihn nicht wieder finden? o mein Gott, ich bitte Dich bei allem, was Dir lieb und heilig ist, wenn Du kannst, so gib mir die Gewissheit, dass ich wiederfinde und wiedererkenne. Sag' mir Deinen innersten Glauben darüber, lieber Schleier; ach, ich bin vernichtet, wenn dieser Glaube sinkt. — Dafür lebe ich, dafür trage ich mit Ergebung und Ruhe — das ist meine einzige Aussicht, die allein Licht auf mein dunkles Leben wirft — ihn wiederzufinden, wieder für ihn zu leben, ihn wieder zu beglücken. — Ach, sollte auch er sich wohl sehnen, sich meiner erinnern können? vielleicht gar unsichtbar mich oft umschweben? ..... das fühle ich als ewigen Trost, der mir nicht schwindet, unsere Liebe war die göttliche, der Tod kann sie nicht vernichten. Weisst Du, wenn der Schmerz mich zu bitter ergreift! wenn ich denke, künftig wird nichts mehr gelten von dem Alten — wer seiner am würdigsten ist, wird ihm am nächsten sein — o viele sind es mehr als ich von Denen, die ihn lieben — und wenn ich denke, seine Seele ist aufgelöset, ganz verschmolzen in dem grossen All — das Alte wird nicht weiter erkannt — es ist ganz vorbei — o Schleier, das kann ich nicht aushalten — o sprich mir zu, Lieber, Lieber —“.

Was ist nun Schl.'s Antwort auf diese stürmische Apostrophe der jungen Wittwe? Sie ist theils beruhigend, theils aber auch nicht eben undeutlich das Unmögliche ihres Begehrs aussprechend. Zunächst eine Beruhigung. Er antwortet

unter Halle, den 25. März 1807: „Lass uns diesen Schmerz unter die schönsten Güter unseres Lebens zählen und ihn lieben, wie wir den Verstorbenen lieben und uns der ewigen und heiligen Ordnung Gottes still und wehmüthig fügen“. Dann geht er aber auf die Sache selbst ein, indem er fortfährt: „Aber Du kommst zu mir, und ich soll Deine Zweifel, wie Du sagst, zerstreuen. Es sind aber nur die Bilder der schmerzlich gebährenden Phantasie, welche Du befestigt wünschest“. Das heisst also mit anderen Worten: Ich soll Dir garantiren, dass Du Deinen Ehrenfried wiederfindest und wieder mit ihm vereinigt leben wirst, dass auch er sich darnach sehnt, dass er vielleicht unsichtbar Dich oft umschwebt! Das kann ich nicht. Und daher fährt er auch fort: „Liebe Jette, was kann ich Dir sagen? Gewissheit ist uns über dieses Leben hinaus nicht gegeben. Verstehe mich recht, ich meine keine Gewissheit für die Phantasie, die Alles in bestimmten Bildern vor sich sehen will, aber sonst ist es die grösste Gewissheit, und es wäre nichts gewiss, wenn es das nicht wäre, dass es keinen Tod gibt, keinen Untergang für den Geist“. Wenn er hiermit nun seiner Freundin einige Hoffnung auf ein Wiederfinden und Wiedererkennen der geliebten Person zu machen scheint, so schlägt er dieselbe im Grunde mit den folgenden Worten sogleich wieder nieder: „Das persönliche Leben“, so fährt er nämlich fort, „ist ja nicht das Wesen des Geistes; es ist nur eine Erscheinung. Wie sich diese wiederholt, das wissen wir nicht; wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten“. Diesem Dichten möge sie sich aber nur ruhig hingeben; sie werde ja nichts wünschen, was gegen die ewige Ordnung Gottes wäre.... Sie könne doch jetzt nicht wünschen, dass ihr Gatte in das Leben zurückkehre, „sondern für dieses Leben begehrt Deine Liebe nur, ihn im Herzen zu tragen, unauslöschlich sein Andenken, sein Bild als das lebendigste und heiligste um Dich zu haben und in Dir ihn wiederzuerwecken und neu zu beleben in Eueren süssen Kindern; damit genügt Dir. Für die Zukunft weisst Du nun nicht, womit Dir genügen kann oder soll, weil Du die dortige Ordnung nicht kennst. Wenn Du aber

darin sein wirst, wirst Du sie kennen und dann ebensowenig etwas begehren, was ihr zuwider wäre und ebenso sicher selige volle Genüge haben". Was wäre denn nun dieser dortigen Ordnung zuwider, müssen wir fragen, worauf deutet der Briefschreiber hier hin? Die Besorgniss Henriettens, dass in dieser Ordnung andere Würdigere ihrem seligen Gatten näher stehen könnten als sie, kann es nicht sein, denn diese erklärt Schl. gleich darauf für ein „Gespenst, das sie meiden müsse, denn die Liebe sei ja die anziehende Kraft der Geister". Allein er hatte ja eben auch gesagt, dass das persönliche Leben nicht das Wesen des Geistes sei, und daraus folgt doch wohl, dass von scharf umrissenen Persönlichkeiten, um einen von Schl. vorhin angeführten Ausdruck zu wiederholen, die einander je nachdem näher oder ferner stehen, dort überhaupt nicht die Rede sein könne, und nur das kann mit den Worten gemeint sein, dass sie auch dann nichts begehren werde, was der dortigen Ordnung zuwider wäre.

Am wenigsten konnte begreiflicherweise die junge Wittwe sich mit der Vorstellung des Aufgehens der Seele des Verstorbenen in das grosse All befreunden. Ihr diese Vorstellung näher zu bringen, versucht Schl. im Folgenden: „Wenn Dir Deine Phantasie ein Verschmolzensein in das grosse All zeigt, liebes Kind", fährt er fort, „so lass Dich dabei keinen bittern herben Schmerz ergreifen. Denke es Dir nur nicht todt, sondern lebendig und als das höchste Leben. Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben Alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas besonderes wären und sein könnten, von uns zu thun[1]). Wenn er nun in Gott lebt und Du ihn ewig in Gott liebst, wie Du Gott in ihm erkanntest und liebtest, kannst Du Dir dann etwas Herrlicheres und Schöneres denken? ist es nicht das höchste Ziel der Liebe, wogegen alles,

1) Dies ist auch im Gegensatz zu Fichtes absoluter Geltung „des Individualgeistes" die Anschauung des bekannten Schiller'schen Distichons: „Unsterblichkeit".

„Vor dem Tode erschrickst Du? Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen! Wenn Du lange dahin bist, es bleibt".

was nur an dem persönlichen Leben hängt und nur aus ihm hervorgeht, nichts ist?" — Dies Letztere ist offenbar gesagt mit Beziehung auf das Wort des Paulus in der Apostelgesch. 17, 28: „Denn in ihm leben, weben und sind wir". Dieser Ausspruch bezieht sich indes im Munde des Paulus nur auf das gegenwärtige Leben und ist erst von Schl. hier auf ein zukünftiges Leben angewandt, entspricht aber ganz seinen in den Reden niedergelegten Anschauungen, wenn er dort z. B. das Individuum eine vorübergehende endliche Erscheinung der ewigen gotterfüllten Menschheit nennt [1]).

Dann fährt der Briefschreiber fort: „Uebermorgen ist der Todestag Christi; ich werde predigen über den Spruch: Es sei denn, dass das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; so es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte [2]). Ich werde davon reden, wie der Tod erst jede Liebe heiligt, wie mit dem Tode erst die schönsten Wirkungen des Menschen angehen, und wie das von uns Allen ebenso gilt, wie von Christo". —

Der übrige Inhalt dieses gewiss nicht uninteressanten Briefes besteht im Wesentlichen nur aus Bezeugungen lebhafter Theilnahme, die für unsern Zweck weiter keinen Belang haben. Nur auf Eine Stelle desselben müssen wir noch einmal zurückkommen, auf die nämlich, wo er seine Freundin darüber tröstet, dass in jenem Leben ein Anderer ihrem verstorbenen Gatten näher stehen könnte, als sie selbst. Wir haben vernommen, wie er ihr dies als eine gespensterhafte Phantasie auszureden versuchte und erwähnen noch, dass er bei dieser Gelegenheit die Worte hinzufügt: „Seid Ihr nicht die zusammengehörenden Hälften? o so gewiss meine heilige Freude an Eurer Ehe eines der liebsten Gefühle meines Herzens ist, Ihr seid es, und es wird ewig nichts zwischen Euch treten können". Diese Worte sind geschrieben im März

---

1) „Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, aus ihrem innern geheimnissvollen Sein ans Licht zu treten und sich in der vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen". Zweite Rede, über das Wesen der Religion S. 67 der Ausgabe Leipzig, Brockhaus 1868.

2) Joh. 12, 24.

1807 und kaum ein Jahr später im Sommer 1808, während seines Aufenthalts auf Rügen, verlobte Schl. sich mit Henrietten und führte im Mai des folgenden Jahres seine Braut nach Berlin heim.

Einstweilen aber hielt sich Henriette wohl an die in diesem Briefe enthaltenen Beruhigungsgründe, während sie über Schl.'s philosophische Ansicht vom zukünftigen Leben eher hinweglas, denn in einem Antwortschreiben vom April 1807 erklärt sie sich, ohne irgend näher auf seine Deductionen über das Leben in Gott und über das All einzugehen, die doch sicher noch mancher Erläuterung für sie bedurften, für völlig getröstet.

Schl. aber bemüht sich noch ferner, seiner Freundin die Vorstellung des Fortlebens in Anderen recht kräftig zu machen. Denn als sie ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet hatte, antwortet er ihr unter dem 13. April 1807:

„Der Sohn, die schöne Ostergabe, wird Dir den Verklärten darstellen; Du wirst sein Bild in ihm gestalten und immer schöner herauslocken, und so wird es denn Dein Wittwenstand sein, dasselbe mütterlich zu pflegen und zu schützen, was Du bräutlich liebst und heilig hältst".

Die Erwiderung Henriettens vom 28. April d. J. steht aber noch nicht ganz auf diesem Standpunkte:

„Ich habe ja nun gar keine andere Freude mehr", schreibt sie, „als an der Freude, dem Glück und dem Gedeihen der süssen Kinder — für mich selbst ist es ja auf immer geschlossen".

Schl. sucht sie daher noch mehr in dieser Anschauung zu befestigen, indem er ihr unterm 8. Mai schreibt:

„Du bist doch ein seliges Weib! Denn über die Seligkeit solcher Liebe vermag auch der Tod nichts; das ist nur ein Schein, der Dir je länger je mehr verschwinden wird. Es wird Dir immer gewisser und immer lebendiger werden, wie Ehrenfried in Dir lebt und in Deinen Kindern, und wo Du sonst zu ihm aufsahst nach Erleuchtung, da wird er Dich noch erleuchten, und jede Einsicht, deren Du bedarfst, jede neue Kraft der Liebe in Dir, Du wirst immer fühlen, dass es von dem seinigen ist".

Noch ein bemerkenswerther, übrigens nicht datirter Brief Henriettens befindet sich in dieser Sammlung, und zwar bemerkenswerth um der Beantwortung oder vielmehr Nichtbeantwortung des wesentlichen Inhaltes desselben seitens Schl.'s. Zunächst geht hier die Schreiberin auf die von Schl. ihr mehrfach gegebenen Trostgründe ein. „Du sagst, dass Ehrenfried in mir und in den Kindern lebt. Ja, lieber Vater (so nennt sie Schl. mehrfach in diesen Briefen), das fühle ich auch. Ich fühle, dass er mir niemals versagt, bei mir zu sein, wenn ich recht voll lebendiger Sehnsucht zu ihm rufe; ich kann es nicht verkennen, dass er himmlischen Segen in mein Geschick niedergesenkt hat". — Allein sie ist damit nicht zufrieden, sie verlangt noch mehr für sich und so fährt sie denn fort: „Aber, o Gott, wie er gewiss doch noch ein anderes eigenes Leben hat ausser diesem Leben in uns, so kann ich nicht anders, als mein Herz mit der seligen Hoffnung erfrischen, dass ich einst wieder näheren Theil an jenem Leben nehmen werde. Nur diese Hoffnung, dünkt mich, gibt Wahrheit und Kraft dem geistigen Fortleben mit ihm, so lange ich noch hier bin. — Es wäre mir sehr schmerzlich, wenn ich mir die schönen Verhältnisse der Menschen vergänglich denken sollte — dann wären sie ja nur untergeordnete Mittel.... Lieber Vater, sage mir hierüber doch noch etwas. Wie gerne wüsste ich auch etwas genauer, als ich es mir selbst zu sagen verstehe, wie das geistige von dem sinnlichen in uns geschieden ist, oder vielmehr das unsterbliche von dem vergänglichen. Mir ist, als ob mit dem Leben auch die Bilder des Lebens, die freilich durch eine geistige Kraft erkannt wurden, schwinden müssten — und dann wieder, als ob das Selbstbewusstsein nothwendig bleiben müsse, und dies nicht ohne Rückerinnerung möglich sei".

Auch auf diesen Brief Henriettens findet sich eine Antwort Schl.'s in der beregten Sammlung, aber ein Eingehen auf das erneute Andrängen Henriettens sucht man darin vergeblich. Nach jenem Briefe vom März 1807 hatte er ihr eben, müssen wir annehmen, in Bezug auf zukünftige Zustände nichts mehr zu sagen. Mündlich mag er ja bei seinem Besuche auf Rügen sich hierüber noch weiter ausgesprochen

haben; die fernere Correspondenz der Beiden aber hat für uns keine Bedeutung; sie enthält nur vertraute Dinge und geht allmälig in gewöhnliche Briefe von Verlobten über.

Ausser dieser Correspondenz ist jedoch für uns noch von Interesse ein Brief derselben Sammlung, welchen Schl. an seinen Freund Brinckmann gerichtet hat, der, wie wir aus Schl.'s Antwort ersehen, eine persönliche Unsterblichkeit geleugnet hatte. Der Brief, datirt Drossen, den 22. Juli 1789, stammt aus den Jugendjahren Schl.'s (er war damals noch nicht 21 Jahr alt), und zeigt, wie wenig befestigt in dieser Hinsicht damals noch seine Anschauungen waren, wie er aber doch seinen späteren Ansichten schon zuneigte. „Wir sollten uns also nicht wiedersehen, lieber Freund“, schreibt er, „wenn wir den schwerfälligen Diener unseres Geistes abgedankt haben? Und diese Hoffnung so vieler Tausende sollte ein Traum sein? Ich gestehe gern, dass auch ich daran hange, aber mit vieler Nüchternheit. Ich glaube, dass, was mir nach diesem Tode bevorsteht, die zweckmässigste Vervollkommnung unseres Zustandes sein wird, welche dermalen möglich ist, und wenn ich vermuthe, dass hiezu die Verbindung mit denjenigen Seelen nothwendig ist, in denen ich dadurch eine gewisse innere Aehnlichkeit meiner eignen Existenz gleichsam verdoppelt sehe...., so glaube ich dabei wenigstens nicht zu träumen“. Hier spricht er also etwas Aehnliches aus, wie in den vorigen Briefen Henriette, wenn sie äussert, dass es ihr sehr schmerzlich sein würde, wenn sie sich die schönen Verhältnisse der Menschen vergänglich denken sollte. Allein Schl., Mann und Denker wie er ist, weiss über diese schwankenden Vorstellungen eher hinwegzukommen. Er fährt daher fort: „Ich wiege mich auch nicht in grundlose Gedanken ein, um mir für die Zukunft ein Vergnügen zu versichern, das mir auch ohne diese Hoffnungen kein Wesen auf der Welt rauben kann, so lange ich Ich bleibe. Wie übel wäre ich daran, wenn ich die Freuden der Freundschaft nur alsdann geniessen könnte, wenn ich meine Freunde von Angesicht zu Angesicht sehe, oder den Abdruck ihrer Gesinnungen und ihres Herzens in ihren Briefen lese. Nein, schon das Andenken an sie gewährt mir

diese Freuden in einem hohen Maasse; ich sehe sie täglich und stündlich, ich ahne ihre Verhältnisse und ihre Handlungen, und das Bild ihres Herzens ist mir ebenso gegenwärtig als das ihres Körpers. Das Vergnügen und alle die Folgen, welche daraus für meine Vollkommenheit entspringen, können mir niemals genommen werden, und ich habe es also nicht nöthig, durch eitle Ahnungen des Zukünftigen mein Herz, das nur in geselligen Freuden Leben und Wohlsein zu finden glaubt, muthwillig zu betrügen". Der Sinn dieser Worte kann, unserer Ansicht nach, einzig nur der sein, die persönliche Erscheinung meiner Freunde ist mir nicht die Hauptsache, sondern ihr geistiges Wesen. Jene könnte ich auch allenfalls entbehren, und dieses könnte mir nicht geraubt werden, so lange ich Ich bin. Ob er aber in der Zukunft auch wirklich noch Ich sein wird, darüber will er sich jetzt keinen Kummer machen. Es ist dies Lessings: „Warum können wir die Zukunft nicht ebenso ruhig erwarten, wie wir einen kommenden Tag erwarten?" Eine allzugrosse Meinung hat er aber von dieser Zukunft offenbar nicht. Sein Freund hatte gesagt, der Sprung von diesem Leben in jenes wäre ein grösserer, als der vom Kinde zum Manne. Diese Argumentation gegen die Seelenfortdauer allerdings abweisend, meint Schl. dagegen, das letztere sei gar kein Sprung, sondern eine allmälige Entwicklung, jedoch auf einem langen Wege, und die grösste Veränderung, die der Mensch überhaupt durchmachen könne. „Der Uebergang von dem Zustande dunkler Vorstellungen in den vernünftigen der deutlichen Begriffe ist die grösste Veränderung, die wir erfahren. Durch diese werden alle unsere Kräfte entwickelt, und was wir in der Zukunft noch gewinnen können, ist nur eine intensive Erhöhung dieser Kräfte und eine intensive Erweiterung des Gesichtskreises". — Das heisst denn aber mit Recht über die Seelenfortdauer „mit grosser Nüchternheit" denken!

Soviel von dem Briefwechsel Schl.'s; in eine ganz andere Region werden wir durch die Predigten desselben versetzt. Bisher haben wir es nämlich nur mit dem Schriftsteller und Briefschreiber Schl. zu thun gehabt, der ohne

bestimmte confessionelle Färbung sagte, was er auf dem Herzen hatte, jetzt lernen wir den christlichen Kanzelredner kennen, der natürlich bei seinen Argumentationen und Auseinandersetzungen die Schrift nicht unberücksichtigt lassen darf. Und da möchten wir mit einer Predigt beginnen, deren Text allerdings eher gegen die persönliche Fortdauer zu sprechen scheint, wenigstens nichts für sie beibringt. Diese Predigt findet sich in der Sammlung der „Predigten für den christlichen Hausstand", welche Berlin 1873 in einer neuen revidirten Ausgabe bei Reimer erschienen ist. Sie führt den ausdrücklichen Titel: „Ueber die Unsterblichkeit der Seele" und ist an einem Todtenfeste gehalten worden. Der Text derselben ist 1. Petr. 1, 24 f.: „Denn alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündiget ist".

Der Prediger sagt nun zuvörderst, er wolle betrachten, wie der Apostel das Vergängliche und das Ewige verbinde. Wenn er sage: „Alles Fleisch ist wie Gras", so meine er damit die Menge der ohne Unterlass dahin sterbenden Menschen. Aber in dem Ausdrucke alles Fleisch liege noch etwas mehr, er verstehe nämlich darunter das ganze menschliche Leben, nicht nur die leibliche Seite allein. — Erscheint nun vielleicht diese Deutung etwas gesucht, so ist dagegen die Bemerkung, die Schl. hieran knüpft, jedenfalls sehr richtig. „Wie auch können wir beides trennen; wie können wir sagen, dass etwas verrichte die Seele durch sich selbst, ohne des Leibes zu bedürfen? Oft zwar haben sich ehedem die Weisen dieser Welt mit diesem Gedanken getröstet, sie haben eine Scheidewand ziehen wollen zwischen dem, was die Seele durch ihren Leib vollbringt, und dem, was sie ganz aus sich schafft, aber das letzte wird eigentlich gar nicht gefunden". Mit vollem Rechte wird hier der platonische Idealismus, der Körper und Seele als zwei ganz getrennte Dinge behandelt, abgewiesen. Ebenso richtig ist das Fernere: „Alles, was uns lebhaft bewegt, beschäftigt, geht durch die Thore des Leibes in die Seele

ein. Auch Wort und Sprache haften an den Werkzeugen des Leibes".

Schl. geht aber noch weiter. Wenn der Apostel dann ferner sage, entwickelt er: „Alle Herrlichkeit des Menschen ist wie des Grases Blume", so meine er mit dieser Herrlichkeit nicht Gold und Silber, sondern die ausgezeichneten Eigenschaften des menschlichen Geistes. Auch unsere Wahrnehmungen, unsere Gedanken, wie sie sich gestalten zu den Worten der Kunst, werden der Vergänglichkeit Raub. Denn wenn das Volk, unter dem sie entstanden, ausgestorben, so führen sie nur noch ein Schattenleben, und wir verstehen sie nur schwer. „Also vergeht Alles, auch alle geistigen Gaben und Talente der Menschen vergehen mit der Sprache, in der sie ausgesprochen". Wir können nun auch dies ja im Allgemeinen zugeben, obgleich der Apostel mit seinem Worte „Herrlichkeit" wohl schwerlich so weit gedacht hat, und obgleich die Brücke für das Verständniss der literarischen Werke des griechischen, römischen, ägyptischen, persischen, indischen Alterthums doch keineswegs für uns ganz abgebrochen ist, und andrerseits diese Behauptung doch auch auf die Bibelsprache, in der das hier von dem Apostel in einen Gegensatz zu der „Herrlichkeit des Menschen" gebrachte „Wort des Herrn" geschrieben ist, anwendbar wäre.

Schl. aber macht sich diesen Einwand nicht, sondern fährt fort, den Bibeltext zu betrachten. „Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit". Welches soll nun dies wohl sein, fragt er und geht dann, obgleich man billig zweifeln könnte, ob denn hier überhaupt ein bestimmtes einzelnes Bibelwort gemeint ist, verschiedentliche Bibelworte durch.

Er fragt also: „Welches soll nun dies wohl sein? Das erste Wort von der Schöpfung?" „Freilich bleibt dieses Wort ewig"; bemerkt er, „wenn auch das Einzelne vergeht, auch der Weltkörper selbst, den wir bewohnen, aber das schaffende Wort, die schaffenden Kräfte, welche den göttlichen Gesetzen folgen, bleiben immerdar". „Aber das nützt uns nicht viel", fährt er dann fort, „es gehört eine starke Seele dazu, zu sagen: ich weiss, dass alles vergänglich ist . . . aber ich will doch, so lange mir zu wirken vergönnt ist,

arbeiten an dem schaffenden Worte des Herrn, dessen Fülle sich entfalten wird in den Geschlechtern der nachfolgenden Menschen; — es ist dieses ein Trost, den der starke Geist sich gern aneignen möchte, doch das schwache Herz unterliegt dem Schmerz über seine Nichtigkeit". — Nun haben die Herausgeber der neuen revidirten Ausgabe zu dieser Predigt allerdings die Bemerkung gemacht, Schl. habe dieselbe kurz nach dem Tode seines einzigen Sohnes gehalten, und da wollen wir gewiss nicht mit seinen Gefühlen rechten, aber vergessen können wir doch nicht ganz, was, wie wir gesehen haben, er in einem ähnlichen Falle seiner Freundin und späteren Gattin Henriette von Willich schrieb.

Hier aber gibt Schl. seinen Gläubigen den Trost, dass der Apostel auch dieses Wort von der Schöpfung gar nicht gemeint habe, sondern er deute auf „das Wort des ewigen Lebens, die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater. Wir sollen sagen: Gern will ich scheiden von diesem Leben, aber wenn nun auch Ich den Schauplatz dieses Lebens verlasse, so soll doch der Trost sein für mich, das Wort der Liebe bleibt, und dessen will ich mich freuen".

Damit wären wir nun vollkommen zufrieden und auch Schl. ist es in seinen „Reden", wenn er es für die Hauptsache erklärt, dass Einer das ewige Leben (wie es in jenen oben citirten johanneischen Bibelstellen aufgefasst ist) schon hier bei sich finde. Dem Schl. der Todtenpredigt genügt aber auch diese Beruhigung nicht, wie er ausdrücklich erklärt, und er sagt uns nun erst, was der Apostel mit seinem Worte des Herrn eigentlich gemeint habe, nämlich den Ausspruch: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei". Zu diesem alttestamentl. Worte, das denn doch wohl mit einiger Willkürlichkeit dem Apostel hier untergelegt wird, macht er dann die Bemerkung, „dass der Mensch das Bewusstsein des ewigen Wesens in sich trägt, dass er nicht nur sich selbst lieben kann, sondern, dass er fähig ist, Gott zu lieben — dieses Wort bleibt ewiglich, und es zieht mit sich empor aus der Vergänglichkeit den Geist, in welchem es seinen Sitz bekommt", wobei aber allerdings zweifelhaft sein kann, ob mit diesem „Emporziehen aus der Vergäng-

lichkeit“ die persönliche Fortdauer gemeint ist. Denn „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“, hatte er in den „Reden“ gesagt. Doch lässt Schl. auch diesen alttestamentl. Ausspruch von der Schöpfung des Menschen, der ja eigentlich nur eine Weiterführung des schon oben von ihm als nicht hierhergehörig bezeichneten Wortes von der generellen Schöpfung ist, nicht unbedingt gelten. Denn, fährt er fort, in Wahrheit sei das Wort von dem Ebenbilde Gottes erst durch Christus verkündet, in ihm wahr geworden, Christus aber habe gesagt: „Wo ich bin, sollen auch die sein, die du mir gegeben hast“. „Und der Glaube sagt, dass Gott ihm gegeben hat alle menschlichen Seelen, und er ist es, der alle der Vergänglichkeit entreisst und mit sich in die Ewigkeit zieht . . . durch ihn und um seinetwillen ist die menschliche Natur dazu auserkoren“. — Schl. nimmt also an, dass die menschliche Natur an und für sich vergänglich ist, dass auch der Ausspruch der Genesis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sie noch zu nichts anderem gemacht habe — wie ja auch in der That ein blosser Ausspruch, selbst wenn er direct von einer Gottheit käme, die Wesenheit der Dinge nicht zu ändern vermag — dass aber Christus durch die ihm von Natur eigenthümliche Gottebenbildlichkeit auch die übrigen Menschen, die sein Eigenthum sind, dieses hohen Vorzuges und damit der Unvergänglichkeit theilhaftig gemacht habe, wofür er sich auf Worte des Johannes-Evangeliums bezieht.

Wir wollen nun hier nicht näher darauf eingehen, in wie weit diese Argumentation eine ganz unanfechtbare ist, ob denn, ganz abgesehen von dem Ausspruche selbst, factisch von Gottebenbildlichkeit, wenn man darunter nur nicht den johanneischen Logos versteht, wenigstens annähernd und vergleichsweise vor Christus durchaus keine Rede gewesen (Abraham, Moses, die Propheten, Sokrates). Wir wollen auch nur im Vorbeigehen bemerken, dass das Johannes-Evangelium, auf welches Schl. noch unbedingt fussen zu dürfen glaubte, doch durch die neuere Bibelkritik, unbeschadet seiner Gedankentiefe, für unbrauchbar als historische Quelle,

nicht nur in betreff des Lebens, sondern auch der Authentie der Aussprüche Christi erkannt worden ist und nur davon reden, dass Schl. selbst im folgenden von der Jenseitsidee wieder ablenkt, indem er, mit Zurückgehung auf die seinem Texte unmittelbar voranstehenden v. 22 f., von der „ungefärbten Bruderliebe“ spricht, welche die Gläubigen üben sollen, „als die da wiederum geboren sind nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, das da ewiglich bleibet“, denn diese Wiedergeburt ist doch offenbar nichts anderes, als was Schl. in seinen „Reden“ das „Ewig sein in jedem Augenblick“ genannt hat, womit denn auch das folgende übereinstimmt, wenn er fortfährt: „So verherrlicht sich uns erst die Vergänglichkeit in das ewige Leben, wenn wir wiedergeboren sind. Da beginnt ein neues Leben, da ist etwas anderes, was unseren Geist bewegt, wenn er sich in die Tiefe der Betrachtung versenkt. Denn überall finden wir die göttliche Liebe, überall finden wir in dem Vergänglichen die Ruhe des Ewigen“.

Schliesslich aber kommt er doch wieder darauf zurück, dass uns durch Christus die Unsterblichkeit vermittelt sei, die er dann offenbar als eine Fortsetzung des hier schon angefangenen ewigen Lebens auffasst, indem er sagt: „Mit ihm sind wir des Lebens theilhaftig; wir sind unserer Ewigkeit ebenso sicher, wie wir die Seinigen sind; wir sind mit ihm durch den Tod hindurchgedrungen“.

Ob nun aber Schl. mit dieser Predigt selbst sehr zufrieden war? Es ist vielleicht erlaubt, daran zu zweifeln, da wir den bemerkenswerthen Umstand finden, dass er sie in die von ihm selbst besorgte Ausgabe seiner Predigten (Bd. I 1826, II 1833) nicht aufgenommen hat, obgleich dieselbe in formaler Hinsicht, was Schönheit der Sprache und Feilung des Ausdrucks anbetrifft, dazu gewiss sehr geeignet gewesen wäre. Erst in der neuen Ausgabe, die nahezu vierzig Jahre nach seinem Tode erschien, ist sie enthalten, begleitet von der Bemerkung: „mit einer bisher noch ungedruckten Predigt: Ueber die Unsterblichkeit der Seele“. Die Herausgeber äussern sich über dieselbe allerdings sehr vor-

theilhaft, sie sagen, die Predigt habe ihnen im besonderen Maasse des Abdrucks werth erschienen, und zwar weil sie mit grösserer Bestimmtheit als sonst eine Frage berühre, „über die Schl. in früheren Zeiten wohl anders geurtheilt hat, als es hier geschieht“. Mögen die geehrten Leser selbst ihr Verdict hierüber abgeben!

In anderen Predigten dagegen, und zwar gerade solchen, welche nicht ausdrücklich die Behandlung dieser schwierigen Frage von der Unsterblichkeit zum Gegenstande haben, hat Schl. vielleicht mehr für die Förderung der Sache gethan. Dies ist zum Beispiel der Fall in einer Osterpredigt, welche schon den bemerkenswerthen Titel trägt: „Wie das Bewusstsein des Unvergänglichen den Schmerz über das Ende des Vergänglichen in uns besiegt“. Diese Predigt steht nämlich weit entschiedener auf dem Standpunkte der „Reden“, wenn auch der recipirten Anschauungsweise gleichfalls einige Concessionen gemacht sind. Der Text ist Lukas 24, 5 f.: Und sie (die Weiber) erschraken und schlugen ihre Angesichter nieder zur Erde. Da sprachen sie (die Engel) zu ihnen: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten! Er ist nicht hier und ist auferstanden. Gedenkt daran, wie er euch sagte, da er noch in Galiläa war“ u. s. w. An diese Worte des Evangelisten, die allerdings vielfach streng buchstäblich ausgelegt werden, knüpft Schl. hier ganz anders geartete Betrachtungen. „Wir wollen uns an dem tröstlichen Worte erquicken“, sagt er, „was suchest du den Lebendigen bei den Todten! er ist nicht hier, er ist auferstanden! — Ja, das ist wahr und gewiss, zu einer geistigen Wirksamkeit in unserer Seele und auf unser Leben, die von allen leiblichen Schranken und Zufälligkeiten befreit ist, ersteht ein jeder von unseren dahingegangenen Freunden uns auch gleich unmittelbar nach seinem Tode wieder. Darum haftet nicht an der entseelten Hülle, hanget auch nicht an den sinnlichen Zeichen und an der leiblichen Erinnerung, sondern eben wie jene Engel den Frauen geboten, sie sollten seinen Jüngern sagen, er werde vor ihnen hergehen in Galiläa, da würden sie ihn sehen, eben das sollen auch wir uns gebieten. Galiläa nämlich war der Schauplatz der grössten und erhabensten

Wirksamkeit des Erlösers. So lasset uns im Geiste hineilen zu dem Schauplatz der ausgezeichnetsten Thätigkeit unserer vor uns hingegangenen theuren Brüder, dahin, wo sich das Verhältniss der Liebe und Theilnahme mit ihnen angeknüpft hat, dahin lasst uns gehen, alle schönen Erinnerungen auffrischen und uns das Bild ihres Lebens und ihrer Wirksamkeit zurückrufen!" ... „Doch es kommt eine Zeit", heisst es dann weiter, „da ihr Andenken uns ganz entschwinden will, aber dann lasst uns bedenken, dass auch dies doch eine Täuschung ist. Denn die Wirkung, welche unsere dahingeschiedenen Brüder auf unsere Seele ausgeübt haben, hört nicht auf; vielmehr ist ihr Geist und ihre Kraft dadurch in unsere eigene Seele gleichsam übertragen, und sie sind und leben in uns und mit uns". — Hier sind, wie man sieht, zweierlei Wirkungen der Verstorbenen auf uns angegeben, die eine mehr das Gefühl betreffende, — diejenige Wirkung nämlich, welche die schöne Erinnerung an ihre ehemalige liebevolle Wirksamkeit auf uns ausübt, und die andere, mehr unser praktisches Handeln betreffende, nämlich die durch ihr Beispiel, ihre Lehre, ihre Anleitung von ihnen auf uns übergegangene und dadurch für unser eigenes Handeln so einflussreiche und förderliche geistige Kraft.

Das erste stimmt ganz überein mit den Trostesworten an Henriette von Willich, wenn Schl. ihr ausspricht, dass mit dem Tode erst die schönsten Wirkungen des Menschen angehen, und dass sie kaum etwas anderes begehren könne, als den verstorbenen Gatten im Herzen zu tragen, sein Bild als das lebendigste und heiligste um sich zu haben. Es stimmt auch überein mit dem Worte des Goethe'schen Egmont: „Die Menschen sind nicht nur zusammen, wenn sie beisammen sind; auch der Entfernte, der Abgeschiedene lebt uns. Ich lebe dir und habe mir genug gelebt".

Das zweite trifft dagegen mehr mit dem Gedankengange der „Reden" zusammen, besonders mit jener über das Wesen der Religion, da wo der Verfasser die innige Verknüpfung der Menschen miteinander darstellt, und wo er bemerkt, dass die Menschheit uns das eigentliche Universum ist, sowie dass jedes Individuum seinem innern Wesen nach ein nothwendiges

Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit sei, und dass die Vernunft der Einen und das Gemüth der Anderen sich gegenseitig so innig afficiren, als es nur in einem und demselben Subject geschehen könnte. Hiermit scheint denn, dem Wunsche nach Fortdauer, dem Wunsche, nicht umsonst gelebt zu haben, Genüge geschehen. Schl. aber ist noch nicht zu Ende. Er fährt nämlich folgendermassen fort: „Jene fortwährende Wirksamkeit unserer schon längst entschlafenen Brüder in uns ist uns die sicherste Bürgschaft, dass eine Kraft, deren Wirkungen noch immer fortdauern auch ohne alle äussere Hülfe und Vermittelung, dass diese selbst auch nicht erstorben ist, als ihre äussere Hülle starb, sondern dass sie, wenn gleich auf eine uns undenkbare und unbegreifliche Weise, zusammengehalten und bewahrt wird von dem Ewigen, der sie mit den Gütern des Heils ausgestattet hat“. Es ist nun wohl nicht ganz klar, ob hier „Kraft“ gleichbedeutend sein soll mit „persönliches Einzelleben“; dies würde wenigstens einen Widerspruch ergeben mit jener oben angeführten Stelle der „Reden“, wo von der „vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens“ gesprochen wird, der Ausdruck „zusammenhalten“ scheint aber allerdings auf ein persönliches Einzeldasein zu führen. Auch hier wollen wir indes unsere Kritik zurückhalten, und zwar um so mehr, als Schl. selbst die Weise dieser Zusammenhaltung als für uns nicht nur unbegreiflich, sondern sogar undenkbar erklärt und vielmehr fortfahren, die Predigt selber zu betrachten. Zu Christus zurückkehrend, bemerkt der Redner nämlich, dass wir, die wir seiner leiblichen Gegenwart uns nie erfreut haben, sie also auch nicht vermissen, indem wir nur an jene geistige Gegenwart des Herrn gewiesen sind, vermöge deren er verheissen hat, „unter uns zu sein bis an der Welt Ende“. Dies wird im Folgenden noch weiter ausgeführt: „Seine (Christi) Auferstehung“, bemerkt er nämlich, „hat unter der Gemeinde seiner Gläubigen nicht nur eine frohe Ahnung der Unvergänglichkeit gewirkt, sondern das unmittelbare Gefühl derselben und die feste Zuversicht, dass wir den Erlöser nicht nur schauen werden nach unserer Auferstehung, sondern

dass wir schon jetzt mit ihm aufstehen zu dem neuen Leben des Geistes, kraft dessen jeder Tod verschlungen ist in den Sieg des Glaubens, und kraft dessen wir ihn unmittelbar aufnehmen in unsere Seele und volle Genüge haben an dieser inneren geistigen Wirksamkeit des Herrn". — Indem wir nur noch bemerken, dass der Nachdruck hier offenbar auf dem „schon jetzt" liegt, dem gegenüber „das Schauen des Erlösers in der Auferstehung" weit mehr zurücktritt[1]), verlassen wir diese unzweifelhaft gedankenreiche Predigt.

Waltet nun der Begriff des ewigen Lebens, der ewigen Seligkeit, als eines Lebens der Innerlichkeit, der Gotterfülltheit auf Erden schon in der eben behandelten Osterrede entschieden vor, so tritt derselbe noch mehr in den Vordergrund in der jetzt zu betrachtenden, welche den Titel führt: „Unser Verhältniss zu denen, welche aus dieser irdischen Gemeinde hinweggenommen sind". Diese Predigt ist gleichfalls an einem Todtenfeste gehalten, behandelt den Gegenstand aber von einem ganz anderen Gesichtspunkte als jene obige von der Unsterblichkeit der Seele. Den Text zu derselben bildet Philipper 3, 20 f.: „Unser Wandel aber ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen", — ein Text also, der mit der Anschauung der „Reden" keineswegs ganz übereinstimmt. Um so interessanter ist zu sehen, was Schl. daraus gemacht hat. Skizziren wir daher auch diese Predigt.

Der Redner erklärt uns nun zunächst, dass er zwei Fragen beantworten wolle: 1) „Was ist denn wohl dasjenige gewesen in unserem Leben, wodurch uns die Vereinigung

1) Er hatte ja auch in dem Briefwechsel mit Brinckmann gesagt, die grösste Entwickelung, die der Mensch überhaupt durchmachen könne, sei die vom Kinde zum Manne, während alles, was wir in der Zukunft noch gewinnen können, nur eine intensive Erhöhung dieser Kräfte und eine intensive Erweiterung des Gesichtskreises sei. S. oben und auch die folgenden Auszüge aus den Predigten.

mit denen gesichert ist, die uns vorangegangen sind?" und 2) „Was ist dasjenige, wodurch wir auch denen immer näher kommen, welche aus dieser irdischen Beschränktheit schon hinweggenommen sind?"

Er betrachtet also nun zunächst die Worte des Apostels: „Unser Wandel ist im Himmel", und bemerkt: „Wir wissen es recht wohl, dass, wenn wir Himmel sagen, wir darunter keinen irgendwo nachzuweisenden bestimmten Ort verstehen". Wir kennen kein festes Gewölbe mehr über uns, sondern nur zahllose Himmelskörper, „ob grösser oder geringer, auch an Kraft und Herrlichkeit der Geschöpfe, die auf ihnen wohnen, wir wissen es nicht". „Nur das wissen wir, dass das ewige und höchste Wesen ebensowenig diesen (bisher Himmel genannten), als irgend einen anderen besonderen Ort haben kann, an welchem es wohne, weil es dann immer, wenn auch nicht auf irgend eine Weise in demselben eingeschlossen sein, doch wenigstens anders sich zu demselben verhalten müsste, als zu anderen Orten". Diese Anschauungsweise ist ja nun bekanntlich selbst dem A. T. keineswegs ganz fremd; heisst es ja doch in jenem berühmten Gebete Salomos bei Einweihung des Tempels in Jerusalem: „Ja, sollte in Wahrheit Gott auf der Erde wohnen? siehe, der Himmel und der Himmel Himmel können dich nicht fassen" u. s. w. 1. Kön. 8, 27. — Aber dieselbe geht immer wieder verloren, wird von localen Anschauungen verdrängt auch in den Propheten, und so ist sie auch in Wahrheit in dieser Stelle des Apostels nicht vorhanden, wie der Zusatz zeigt: „von dannen wir auch warten des Heilandes Jesu Christi", welches „von dannen" doch entschieden auf etwas Oertliches hinweist, so dass die Worte: „Unser Wandel ist im Himmel" in des Apostels Sinne eigentlich nur bedeuten können: „Unsere Gedanken und Erwartungen sind auf den Himmel gerichtet". Daher gilt auch von der folgenden Auseinandersetzung Schl.'s, dass, so innerlich wahr sie auch ist, sie doch äusserlich historisch genommen, wohl nicht recht bestehen kann. „Nachdem wir aber den alten Himmel verloren hatten", entwickelt er nämlich weiter, „musste Der erscheinen, der uns einen neuen Himmel zeigte, damit wir uns nicht in die

Betrachtung dieser unendlichen und von Geschöpfen Gottes belebten Räume verlören und über diesem Wissen des Urhebers derselben vergässen".

Durchaus treffend ist aber das folgende: „Durch Christum haben wir erfahren, dass das göttliche Wesen in uns wohnt. Der Himmel, zu welchem wir unser ganzes Dasein hinlenken sollen, ist nichts anderes als die ununterbrochene geistige Gemeinschaft mit Gott durch seinen Sohn und in ihm".

„Und wo wir auch in jenen unendlichen Räumen diejenigen suchen mögen", argumentirt er dann weiter, „die uns vorangegangen sind, auch ihr Wandel im Himmel kann nur sein, wie der unsrige. So sind und bleiben wir vereint mit ihnen, wenn wir zu demselben Ziele wallen und nach denselben Gesetzen und Ordnungen leben. Denn eine andere oder eine höhere Erkenntniss kann es für den menschlichen Geist nicht geben. Ihre Erkenntniss und unsere kann nur eine und dieselbe sein, auch sie können nichts höheres wissen als: Gott ist die Liebe".

Uns will es nun freilich einigermassen schwer bedünken, sich so zwei parallel nebeneinander hergehende gleichwerthige geistige Zustände zu denken. Doch scheint auch Schl. nicht so ohne weiteres eine völlige Gleichheit zwischen dem Zustande jener Abgeschiedenen und dem unserigen annehmen zu wollen, denn er fährt fort: „Indes hier auf Erden ist eine grosse Verschiedenheit sowohl unter den den Wandel im Himmel Führenden, als auch in jedem Einzelnen selbst zu verschiedenen Zeiten. Dagegen müssen wir uns den Zustand jener Abgeschiedenen als eine grosse und bedeutende Stufe der Entwickelung vorstellen, durch welche sie der Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes offenbart werden soll, so nahe gebracht sind, dass sie wohl über allen Stürmen und Wolken in einem reinen Himmel wandeln". „Wir können nicht anders denken, als dass eine grosse Kluft befestigt ist zwischen den Zuständen der Gläubigen hier und demjenigen der Gemeinde der Vollendeten". Hierzu lässt sich nun freilich nicht viel sagen. Jedoch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, dass auch diesem Wandeln

in einem reinen Himmel über allen Stürmen und Wolken ein Lessing schwerlich einen besonderen Geschmack abgewonnen haben würde. Indess kann es uns einige Beruhigung gewähren, dass nach Schl. die zwischen beiden Zuständen befindliche Kluft jedenfalls keine absolut unübersteigliche ist, denn er fährt fort: „Aber wir wollen ernstlich diese Kluft auszufüllen suchen“ . . . . . und der Kanzelredner wird uns sicher nichts von vornherein Unmögliches zumuthen wollen.

Damit ist denn die erste der beiden Fragen dieser Predigt beantwortet: „Was ist denn wohl dasjenige gewesen, in unserem Leben, wodurch uns die Vereinigung mit denen gesichert ist, die uns vorangegangen sind?“ Die Antwort darauf hat gelautet: Nichts Persönliches, nichts Individuelles, nichts auf die hiesigen materiellen Beziehungen Basirtes, sondern ein rein Geistiges, dessen wir aber schon hier auf Erden in einem bedeutenden Umfange theilhaftig werden können, so wir anders unser Streben darauf gerichtet halten.

Wir gelangten also nun zu der zweiten Frage: „Was ist Dasjenige, wodurch wir auch Denen immer näher kommen, welche aus dieser irdischen Beschränktheit schon hinweggenommen sind?“ Sollten wir selbst diese Frage nach Analogie der vorangegangenen beantworten, so würden wir wohl einfach nach allem vorhergehenden sagen: Wir kommen den Vorangegangenen näher durch unser ernstliches Streben, jene zwischen den beiden Zuständen befindliche Kluft nach Möglichkeit auszugleichen. Allein der Prediger gibt uns eine ganz andere Antwort auf diese Frage. Er will nämlich jetzt auch den weiteren Verlauf seiner Textesstelle in Betracht ziehen, von der er bisher nur die ersten Worte: „Unser Wandel ist im Himmel“ ausgelegt hatte. Diese lautet nämlich, wie schon erwähnt, weiter: „von dannen wir auch warten des Heilandes Jesu Christi, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung, damit er kann auch alle andern Dinge ihm unterthänig machen“. Indes ist diese Auslegung nur allegorisirend: der nichtige Leib, welcher verklärt werden soll, damit er ähnlich werde dem verklärten Leibe Christi, wird als der Leib der Gemeinde Christi gefasst, der

einer höheren Vollendung, als er bisher besass, entgegen gehen soll. Von dem Einzelnen soll dagegen nach Schl. durchaus nicht die Rede sein. „Denn“, sagt er, „was könnte es irgend Einem unter uns helfen, wenn seine äussere Gestalt plötzlich verändert würde in die eines Menschen, viel vollkommener und edler als er selbst?“ — Gewiss gar wenig; ob aber der Apostel darum nicht doch an so etwas gedacht hat?

Und damit verlassen wir die Predigten Schl.'s, um zu seinen sich daran schliessenden kirchlichen Gelegenheitsreden, specieller seinen Grabreden überzugehen. Hier tritt uns zuerst entgegen die Rede an Nathanaels Grabe, gehalten den 1. Nov. 1829. Es ist das jener sein einziger Sohn Nathanael, den wir schon bei der Predigt am Todtenfeste über die Unsterblichkeit der Seele erwähnten. Wir sagten damals, dass dieselbe bald nach dessen Tode gehalten und nach der Ansicht der Herausgeber der Predigten in dem durch sie hindurchgehenden wehmüthigen Tone durch dieses Familienleid beeinflusst wurde. Diese gedrückte Stimmung müsste also in der eigentlichen Grabrede im Grunde wohl noch mehr hervortreten, und dennoch hat man dieselbe vielfach als eine solche citirt, in der Schl. sich am unverhülltesten über die Frage der persönlichen Unsterblichkeit ausgesprochen habe. Sehen wir also einmal zu, wie es sich damit verhält.

Schl. will hauptsächlich, wie er sagt, die Trostgründe behandeln, die wir bei einem so traurigen Ereignisse haben können. Der Trost, meint er zuerst, den ihm seine Freunde vielfach gegeben, dass der verstorbene Knabe nun allen Versuchungen und Gefahren des Lebens enthoben sei, wolle bei ihm nicht recht verfangen. „Wie ich diese Welt immer ansehe“, sagt er, „als die, welche durch das Leben des Erlösers verherrlicht und durch die Wirksamkeit seines Geistes zu immer unaufhaltsam weiterer Entwickelung alles Guten und Göttlichen geheiligt ist; wie ich nur immer habe sein wollen ein Diener des göttlichen Wortes in freudigem Geist und Sinne, warum hätte denn ich nicht glauben sollen, dass der Segen der christlichen Gemeinschaft sich auch an ihm bewähren werde? . . . „Auf andere Weise“, fährt er dann fort,

„schöpfen viele Trauernde ihren Trost aus einer Fülle reizender Bilder, in denen sie sich die fortbestehende Gemeinschaft der Vorangegangenen und der Zurückbleibenden darstellen, und je mehr diese die Seele füllen, um desto mehr müssen alle Schmerzen über den Tod gestillt werden. Aber dem Manne, der zu sehr an die Strenge und Schärfe des Gedankens gewöhnt ist, lassen diese Bilder tausend unbeantwortete Fragen zurück und verlieren dadurch gar viel von ihrer tröstenden Kraft". Was es mit diesen tausend unbeantworteten Fragen auf sich hat, wird sich später bei Betrachtung der Art und Weise zeigen, wie er die Frage nach der persönlichen Fortdauer in seiner Christl. Glaubenslehre behandelt. Was aber etwaige fernere Trostgründe anbetrifft, so geht er hier nicht auf das zurück, was er in früheren Predigten von der nach unserem Tode zurückbleibenden und sich noch reicher entwickelnden Wirksamkeit in den Anderen, mit denen wir während unserer irdischen Lebenszeit verbunden waren, gesagt hatte, sondern er bezieht sich einfach auf johanneische Aussprüche. „So stehe ich denn hier", sagt er nämlich, „mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen, aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist! (1. Joh. 3, 2) und auf dem kräftigen Gebete des Herrn, Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast", von welchen beiden Aussprüchen wir auf den letzteren schon mehrfach Bezug genommen haben, während der erstere noch in einer späteren Rede eine beschränkende Erläuterung empfangen wird. Man möchte daher wohl sagen, dass in Bezug auf die Fortdauer die positive Seite einfach durch Bibelsprüche gestützt wird, während das Raisonnement des Redners mehr die Negative hervorhebt.

Aus einer anderen „Rede am Grabe des Prof. Dr. R. W." heben wir nur den Satz hervor: „Unser Schmerz kann sicher vertrauen, er (der Verstorbene) hat die Aufgabe seines Lebens gelöst . . . und ist aufgenommen in jene höheren Regionen des Daseins, wohin uns nur der Glaube trägt".

Eine Grabrede, in der er wohl am meisten seinen philo-

sophischen Ansichten freien Spielraum gewährt, ist ferner wohl diejenige „an dem Grabe des königl. Candidatus alumnus Heinr. Saunier“. Hier spricht er über früh Verstorbene, zunächst über unmündige Kinder, die also noch gar keine Wirksamkeit haben entfalten können. Er bezeichnet derartige Todesfälle als „unzeitige Ernten des Todes“, wobei wir an einen Ausdruck aus seinen Vorlesungen über philosophische Ethik erinnert werden, in welchen der Tod aus Altersschwäche einmal ein „genehmigtes Naturereigniss“ genannt wird [1]). „Diese unzeitigen Ernten des Todes“, heisst es nun hier, „fordern uns am meisten auf, den Reichthum Dessen zu bewundern, der da schafft und regiert. Das Lebendige allein verkündigt und verherrlicht den Herrn, im Reiche des Todes wird er nicht gepriesen. Aber wie viel Leben erblickt nicht jährlich vor unseren Augen das Licht dieser Welt doch nur, um für eine kurze Zeit zu erscheinen! . . . es wird die weitere Entwickelung des Geistes diesem Gebiete menschlichen Wirkens (der Erziehung nämlich) entzogen, weil Er dieser ganzen Fülle des Lebens für unsere Erde nicht bedarf [2]). Aber nicht bloss unmündige Kinder sterben vorzeitig. Eben solchen Reichthum beweiset Er, wenn er Erwachsene abberuft, wie den Verstorbenen“. „Auch solcher wohl zubereiteter, mit herrlichen Gaben ausgerüsteter Arbeiter kann Er entbehren. Ich sage nicht, dass Er uns damit demüthigen will, sondern er will uns ermuthigen zu dem Vertrauen, dass es ihm niemals fehlen kann in seinem Weinberge. Nur dass Er auch auf alle Diejenigen rechnet, die er hier lässt. . . Wenn

---

1) Darüber später noch genaueres.

2) Dieser Gedanke scheint auch dem Dav. Friedr. Strauss vorgeschwebt zu haben, wenn er („Der alte und der neue Glaube“) bemerkt, dass ebensowenig wie alle Blüthen eines Baumes zur Reife gelangen, sondern vielmehr gar viele bereits in den ersten Tagen des Frühlings abfallen, so auch gar viele Menschen schon in ihrer Kindheit dahingerafft werden, ehe sie noch Früchte des Geistes tragen können. Poetisch tiefer hat aber solche Vorgänge Schiller in dem berühmten Chore der Braut von Messina gefasst, welcher mit den Worten beginnt:

Wenn die Blätter fallen in des Jahres Kreise,
Wenn zum Grabe wallen entnervte Greise u. s. w.

ein Theilnehmer ausscheidet aus einem gemeinsamen Werke, so müssen die übrigen sich in seine Arbeit theilen; wenn aus den Reihen der Streiter einer hinweggerafft wird, so müssen die Nebenstehenden dichter zusammentreten, um die Lücke auszufüllen".

Von diesen allgemeinen Betrachtungen wendet er sich aber dann speciell zu den gegenwärtigen Leidtragenden. „Aber welcher Trost soll das sein", ruft er aus, „für den hier stehenden gebeugten Vater, die Geschwister, die Braut?" „Der Herr hat nicht ganz genommen", ist seine Antwort darauf. Und hier kommt er nun auf dieselben Trostgründe, die wir schon in seiner Osterpredigt vernommen haben. „Wie das alte Wort wahr ist, dass das Andenken des Gerechten in Segen bleibt, so gewiss gibt es ein tröstendes und segensreiches Fortleben unserer Vorangegangenen in uns und mit uns. In uns, weil wir doch alles das nicht nur als ein theures und sicheres Besitzthum, sondern als einen bedeutenden Bestandtheil unseres Lebens haben und festhalten, was sich in unserer eigenen Seele durch ihre Entwickelung [1]) gerade so gebildet hat; mit uns, weil eben diese Einwirkungen sich immer noch erneuern, so oft wir ihrer lebhaft gedenken".

Gegen den Schluss dieser Rede wird allerdings auch der kirchlichen Anschauungen vom Jenseits Erwähnung gethan, jedoch nur ganz kurz und beiläufig.

Eine ganz ähnliche Grabrede auf einen jungen Verstorbenen, der nicht näher bezeichnet wird, erwähnen wir nur, weil der Trostgrund für sein frühes Dahinscheiden, noch ehe er seine Wirksamkeit hat voll entfalten können, bei demselben Grundgedanken hier etwas anders formulirt wird. Der Trost bestehe darin, heisst es nämlich in dieser Rede, dass, „wo ein solcher Wille ist, wie der seinige, da sieht der Herr, der nicht die Länge und das äussere Maass schauet, sondern das innere, bereits das Vollbringen". Dann heisst es ähnlich wie in der vorigen Rede: „Ein schönes Gut für das Leben

---

1) Entwickelung — so im Text; es ist aber wohl ein Druckfehler und soll vielmehr, wie sich aus dem folgenden ergibt, heissen: Einwirkung.

ist sein Andenken. Wir werden ihn in Liebe festhalten, und so wird er auch noch fortwährend in Denen und auf die wirken, die ihn in seinem Lebensgehalte gekannt, die ihm in Liebe verbunden gewesen sind, und Allen, die es wissen, welchen Weges er auch in seinem Berufe gewandelt sein würde, wird noch sein Andenken mahnend, treibend, belehrend sein".

Wir schliessen hieran noch Auszüge aus einigen Predigten, welche immerhin einzelne schöne Gedanken enthalten, wenn auch nichts absolut Neues. So die Predigt: „Ueber das Verlangen nach Kenntniss von jener Welt und nach Gemeinschaft mit derselben". Der Bibeltext ist hier jene bekannte Parabel vom Reichen und dem armen Lazarus, Luk. 16, 19—31. Wie Abraham, bemerkt der Prediger zunächst, zu dem Reichen sagte, der eine Botschaft vom Jenseits zur Bekehrung seiner Brüder begehrte: Sie haben Mosen und die Propheten, so können wir Solchen, die ausserordentliche Erscheinungen zu ähnlichen Zwecken wünschen, antworten: Sie haben die Evangelisten und die Apostel, lasset sie die hören. „Wer auf diesem Wege zur Gemeinschaft mit Christus kommt, dem ist jede Gemeinschaft mit anderen übermenschlichen oder verklärten Wesen überflüssig". Aehnlich hatte er sich in der Predigt: Unser Verhältnis u. s. w. ausgesprochen. Hier macht er noch den Zusatz: „Möchte auch immer ein Verklärter den Geist in einem höheren Maasse haben als irgend ein Einzelner unter uns, doch gewiss nicht in einem höheren, als die Gemeinschaft der Gläubigen ihn hat, denn in dieser ist er ganz und ungetheilt wie in Christo selbst". Also die Gesammtheit der Gläubigen steht hiernach über dem Einzelnen, gerade wie in der „Ethik", wie wir später sehen werden, die universelle sittliche Gemeinschaft es thut.

Nicht ganz klar aber scheint uns der Gedankengang in dem Folgenden zu sein. Einmal nämlich erklärt Schl. ausdrücklich, „dass es eine stillschweigende Voraussetzung des (das Textesgleichniss redenden) Erlösers war, dass eine Erscheinung aus jener Welt uns nichts bringen könnte, was nicht in dem Worte Gottes schon

gegeben ist". Dann aber scheint er doch wieder anzunehmen, dass es noch darüber hinaus göttliche Geheimnisse gibt, nur dass diese dem im religiösen Leben noch nicht weit genug Vorgeschrittenen nicht ziemen, denn er fügt hinzu: „Aber von den Anfangsgründen des göttlichen Lebens muss auch angefangen werden und nur allmählich kann Jeder zum vollkommenen fortschreiten. Wer also auf den Weg des Lebens erst soll gebracht werden, dem kann auch nichts anderes frommen als die Milch des Evangelii. Wer den Trost der Versöhnung noch nicht ergriffen hat, wen die süsse Lehre von der Gnade Gottes in Christo noch erst locken soll . . . was sollen dem tiefe Einsichten in die göttlichen Geheimnisse, die ihm nur einer von den Todten bringen könnte?" Als etwas absolut Neues will er aber jedenfalls diese göttlichen Geheimnisse nicht verstanden wissen, denn er fügt alsbald hinzu: „Es gibt nun nichts Neues mehr, was noch zu offenbaren wäre, sondern unser Zuwachs an Erkenntniss des göttlichen Wesens geschieht nur dadurch, dass, wie der Herr selbst verheissen hat, sein Geist von dem seinigen nimmt, und es uns immer mehr verklärt". In der Milch des Evangelii sind also demnach schon alle Elemente festerer Nahrung vorhanden.

Nicht ohne Interesse, wenn auch durch das früher Besprochene theilweise schon vorausgenommen, ist in dieser Predigt noch, was der Redner von weiteren Gründen beibringt und zugleich widerlegt, weshalb wir etwa eine Erscheinung vom Jenseits wünschen könnten. Es sind deren hauptsächlich drei. Nämlich:

1) Der Durst der menschlichen Seele nach Erkenntniss, für welche die Erde ein viel zu beschränkter Gegenstand ist. Indes, meint Schl. gerade wie Lessing, hier auf Erden gebe es doch noch genug zu erforschen, auch in Bezug auf den Zusammenhang der Erde mit den anderen Weltkörpern. Darüber aber aufgeklärt werden zu wollen durch ausserordentliche Gemüthszustände (man denke an unseren Spiritismus), da liege die Selbsttäuschung doch gar zu nahe. Der Versuch, mit den dort lebenden höheren Wesen in Verbindung zu treten, sei sträfliche Ungenügsamkeit. „Was

aber unsere eigene künftige Gemeinschaft mit Gott betrifft", fügt er dann hinzu, „so sagt der Apostel ausdrücklich: Es ist noch nicht erschienen u. s. w." Derselbe Ausspruch, auf den er sich auch, wie wir sahen, in der Grabrede auf Nathaniel beruft. Wir wollen hier nur bemerken, dass, da es, nach Schl. selbst, auch auf Erden noch so viel zu erforschen gibt, doch auch noch nicht erschienen ist, was die Menschheit auf Erden sein wird, deren geistiger Gesichtskreis sich mit jedem neuen Fortschritte nothwendig erweitern muss, wenn auch jede einzelne Generation und wiederum jeder Einzelne in dieser Generation daran nur zu seinem Theile participirt.

2) Wegen der liebenden Gemeinschaft mit den Abgeschiedenen. „Aber dies", sagt Schl., „würde unser Leben zwiespältig machen. Wir haben ja ihr Andenken in uns, und für sie selbst, die Geschiedenen, haben wir das: Wo ich bin u. s. w." Hier geschieht also die Abweisung mit den schon früher beigebrachten Argumenten.

3) Die Trübsale und Widerwärtigkeiten des Lebens. Hier aber sei der einzig wahre Trost, dass wir unser Kreuz auf uns nehmen sollen und Ihm folgen, wie einst Petrus, als er das Wort zu Christus sprach: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Wort des ewigen Lebens".

Um einer bemerkenswerthen Auslegung willen, die wir unseren Lesern aber doch nicht vorenthalten möchten, erwähnen wir ferner die Predigt: „Trost und Freude in Bezug auf unsere Entschlafenen", welche an die Bibelstelle Joh. 6, 39 f. anknüpft. Diese lautet nämlich: „Das ist aber der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, dass ich nichts verliere von Allem, das er mir gegeben hat, sondern dass ich es auferwecke am jüngsten Tage (v. 39). Das ist aber der Wille, des, der mich gesandt hat, dass, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben; und Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" v. 40. Hierzu bemerkt nun der Redner: „Es gibt unter seinen (Christi) Reden über diesen Gegenstand (die Auferstehung) mehrere, bei denen man zweifelhaft sein kann, ob er von der leiblichen Auferstehung redet, oder von dem Erwachen aus dem geistigen Tode zu

dem neuen von ihm ausgehenden geistigen Leben. Diese uns von Johannes aufbewahrten Worte aber sind in dieser Hinsicht vollkommen klar, da der Herr beides deutlich unterscheidet und besonders aufführt, zuerst das ewige Leben und dann das Auferwecktwerden am jüngsten Tage". Es handle sich hier, fährt er fort, um zwei Verheissungen; die eine schliesse den Grund in sich zu einer allgemeinen Freude an allen unseren Entschlafenen ohne Unterschied, die andere zu einer besonderen noch höheren Freude an einem von dem Herrn besonders bezeichneten Theile derselben. Wenn er nämlich sage, das ist der Wille des Vaters, dass ich nichts verliere von Allem, das er mir gegeben hat, sondern dass ich es auferwecke am jüngsten Tage und dann unmittelbar darauf, das ist aber der Wille des, der mich gesandt hat, dass wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage, so wäre schwerlich einzusehen, warum der Herr sich so unmittelbar sollte wiederholt haben, wenn er nicht etwas anderes verstände unter: „Wer den Sohn siehet u. s. w.", als unter dem: „dass ich nichts verliere von dem u. s. w." Er unterscheide nämlich die Seelen, welche der Vater ihm gegeben habe und diejenigen, welche im höchsten und engsten Sinne sich ihm selbst gegeben haben. Zu der ersteren Kategorie, belehrt er uns ferner, gehörten alle frühzeitig gestorbenen Kinder und diejenigen Erwachsenen, die gestorben sind, ohne sich hier die Früchte des göttlichen Wortes genügend angeeignet zu haben. Auferweckt würden diese ebenso gut werden wie die Anderen; ob ein Unterschied in der Auferstehung dem Grade nach zwischen diesen und den Anderen sein werde, das wisse er allerdings nicht anzugeben. Hauptsächlich aber bestehe der Vorzug jener Anderen, die an den Sohn glauben, darin, dass sie schon hier das ewige Leben haben.

Und nun folgt eine so treffliche Schilderung dieses ewigen Lebens auf Erden, dass man versucht sein möchte, zu glauben, die ganze vorherige Unterscheidung sei nur deshalb von ihm gemacht, um die Bedeutung dieses innerlichen ewigen Lebens seinen Zuhörern so recht lebendig vor die

Seele zu stellen. Denn, wenn es auch zuvörderst unbestreitbar ist, dass, wie wir selbst gleich Eingangs bei der Behandlung der Unsterblichkeitsidee in den „Reden“ bemerkt haben, es in den Evangelien und namentlich im Johannesevangelium Stellen gibt, bei welchen man zweifelhaft sein kann, ob der Schriftsteller von der leiblichen Auferstehung oder von der geistigen Wiedergeburt redet, so scheint doch in dieser Stelle des Evangelisten ein solcher Zweifel nicht vorhanden zu sein. Wir möchten gerade umgekehrt sagen, hier ist mit dem ewigen Leben nicht das Erwachen aus dem geistigen Tode gemeint, sondern das hier gemeinte ewige Leben ist das zukünftige, auf das Auferwecktwerden am jüngsten Tage folgende [1]). Ebenso wenig vermögen wir an das Vorhandensein zweier verschiedener Verheissungen zu glauben. Denn sollte hier wohl wirklich ein Unterschied gemacht werden zwischen den Seelen, welche der Vater Christo gegeben hat, und denjenigen, welche im höchsten und engsten Sinne sich selbst gegeben haben? Hat denn nicht Schl. in der Predigt von der Unsterblichkeit der Seele selbst ausgesprochen: „Und der Glaube sagt, dass Gott ihm gegeben hat alle menschlichen Seelen u. s. w.? Und heisst es nicht in unserem Texte nur ein Paar Zeilen darauf (v. 44) ausdrücklich: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sei denn, dass ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat“, worauf denn gleich auch wieder der Zusatz gemacht wird: „und Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage?“, welches „ziehen“ denn auch Bunsen richtig durch die Worte erklärt: „auf dem Wege innerer Leitung“. Auch sind derartige Wiederholungen, wie hier in v. 39 und v. 40 bei Johannes durchaus nichts ungewöhnliches.

Die Schilderung des ewigen Lebens der Christgläubigen auf Erden ist aber allerdings ganz vorzüglich. „Die dermaassen ein ewiges Leben in der Gegenwart führenden“, sagt er nämlich, „sind Solche, die nicht mehr von etwas Ver-

1) Vgl. auch v. 54 desselb. Kap., wo die unbedingte Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe, ewiges Leben u. Auferweckung am jüngsten Tage, ausser allem Zweifel ist.

gänglichem und Sinnlichem getrieben werden, wenn sie auch zeitliches schaffen und wirken. Ihre zunehmende Heiligung im Ertragen und Ueberwinden, in inniger Anfassung und Unterstützung Anderer, ist nur ein kräftigeres Heraustreten dieses inneren Menschen, und selbst in den Anfechtungen der Sünde, wenn nur der inwendige Mensch das Wohlgefallen unverrückt festhält am Gesetze Gottes, so bleibt auch dabei unser Inneres aufgenommen in die Gemeinschaft des ewigen Lebens .... „Ist nun dem Ewigen allein unsere Liebe und Aufmerksamkeit zugewendet, so sind wir immer des Einen und überall Gleichen voll, und unterwirft dieses seiner Ordnung alles Andere, so ist auch unser Leben kein zeitliches mehr, sondern ein ewiges".

Von der Auferstehung heisst es dagegen ähnlich wie mehrfach in den oben angeführten Predigten, dass in dieser „ihnen (den Auferstandenen) und uns nichts wesentlich Neues gegeben werden kann". „Es ist gewiss dieselbe Seligkeit des Glaubens und der Liebe, dieselbe geistige Gegenwart des Erlösers in der Seele, die etwas weit höheres und herrlicheres ist, als irgend ein leibliches Zusammensein mit ihm gewesen sein kann". Ferner hatte er in der Rede an Nathanaels Grabe, wie wir gesehen haben, einen grossen Werth auf das: „Es ist noch nicht erschienen u. s. w." gelegt. In dieser Predigt aber sagt er ganz ausdrücklich: „Wenn also gleich geschrieben stehet, dass uns noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, so wissen wir doch, dass ihnen und uns nichts wesentlich Neues gegeben werden kann". Und dann folgen die obigen Worte: Es ist gewiss dieselbe Seligkeit u. s. w. Endlich werden weitere Fragen über die Auferstehung und die Auferstandenen mit der kurzen Bemerkung abgefertigt, wenn wir auch nicht wüssten, wo diese das hier schon begonnene ewige Leben fortführen könnten, wann diese Fortsetzung beginne, was sie eigentlich da verrichteten, so könne uns dies doch für uns und für sie ganz gleichgültig sein, ob es nun so sei oder so.

Um dann mit Schl's. Wirksamkeit als Prediger abzuschliessen, heben wir aus der Predigt: „Die Verklärung der Christen im Tode" nur noch die allerdings schon mehr-

fach oben besprochene Anschauung hervor, dass die Verstorbenen in unseren Herzen wohnen, was hier dahin erweitert wird, dass in den Zurückgebliebenen das Gefühl der Nähe des Verstorbenen und das verklärte Bild, welches ihnen bleibt, reiner und heiliger wirken wird, als die immer getrübte Gegenwart es je vermochte.

So kommen wir denn zu der Schleiermacher'schen „Glaubenslehre", auf die er, wie wir gesehen haben, auch in den Anmerkungen zu seinen „Reden" mehrfach verweist. In Betreff der Unsterblichkeitslehre handelt es sich hier namentlich um das dritte Hauptstück des zweiten Theiles, welches den Titel führt: „Von der Vollendung der Kirche". Hier knüpft er nun an die von ihm aufgestellte Lehre von der Person Christi an, um dann auf kritischem Wege nachzuweisen, was er auch in jener oben behandelten Predigt: „Wie das Bewusstsein des Unvergänglichen den Schmerz über das Ende des Vergänglichen in uns besiegt", erklärt hat, dass die Art und Weise dieser Fortdauer für uns nicht nur unbegreiflich, sondern auch undenkbar sei. Der Hauptparagraph nun, von dem er hier ausgeht, lautet folgendermaassen:

„Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten ist, so entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen" (§ 158).

Hierzu macht er nun aber folgende erläuternde Ausführungen:

1. „Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, richtiger an die Fortdauer nach dem Tode, war unter dem jüdischen Volke schon herrschend zu den Zeiten Christi und der Apostel, hat also eigentlich mit der Erlöserrolle Christi nichts zu thun. Es entsteht also die Frage, auf welchem Wege dieser Glaube, wenn der Erlöser ihn nicht aufgenommen und sanctionirt hätte, mit unserem frommen Selbstbewusstsein würde in Verbindung gekommen sein. Und hierzu zeigt sich nur eine zwiefache Möglichkeit. Nämlich einmal auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntniss, oder sie (diese Er-

kenntniss) wäre uns in unserem unmittelbaren Selbstbewusstsein ursprünglich mitgegeben. Allein in ersterem Falle würden ihn (den Glauben) nur Wenige haben, Andere würden widersprechen und haben es gethan, denn die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit sind sehr schwankend. Im anderen Falle [1]) braucht der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit mit unserem Gottesbewusstsein im Allgemeinen nicht zusammenzuhängen [2]). Es gibt allerdings ein unfrommes Leugnen der Unsterblichkeit, welches mit der materialistischen Gottesleugnung zusammenhängt, allein es gibt auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches einerseits behauptet, dass das Gottesbewusstsein das Wesen jedes in höherem Sinne weltbewussten oder vernünftigen Lebens konstituire, auf der anderen Seite aber auch, dass, wenn der Geist in dieser Productivität wesentlich unsterblich sei, doch die einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieser Productivität sei, mithin ebenso wesentlich vergänglich, wie jene unvergänglich, wie denn auch jede ausserhalb des bestimmten Entwickelungspunktes und der bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde [3]). Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewusstseins vollkommen vertragen“.

„Andrerseits“, fährt Schl. fort, „gibt es einen dem Geiste der Frömmigkeit entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewusstseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie unsterblich sein müsse. Doch kann es auch einen

1) Den allerdings die Verbreitung desselben unter so vielen Völkern des Alterthums zu verbürgen scheint.

2) Aehnliches sagt er in den „Reden“, Anm. 21 zu R. 2: „Ueber das Wesen der Religion“, und haben wir auch oben besprochen.

3) Die einzelne Seele ist bestimmt durch die Zeit wie durch die Oertlichkeit, in der sie lebt und ebenso durch ihre Wesenheit als Mann oder Weib, Kind oder Greis, Gatte oder Gattin u. s. w. — so erklären wir diese Stelle.

unfrommen Glauben an dieselbe geben, wenn die Unsterblichkeit nämlich postulirt wird um der Vergeltung, der dereinstigen Glückseligkeit willen [1]). — „Muss daher zugestanden werden, dass es eine Art gibt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewusstsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art, sie aufzunehmen, so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewusstsein nicht mehr behauptet werden".

„Wohl aber lässt sich behaupten", heisst es dann unter 2., „dass der Glaube an die Fortdauer mit unserem Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn er schreibt sich eine solche überall zu, wo er von der Wiedervereinigung mit den Seinigen spricht, und da er nun nur als menschliche Person Gemeinschaft mit seinen Jüngern haben konnte, so muss dasselbe auch von ihnen gelten". Indes hält Schl. es nicht für unmöglich, dass gegen eine solche Annahme Einwände gemacht werden könnten, und er geht daher auf dieselben ein. Man könne behaupten, sagt er, die hierher gehörigen Reden Christi seien nur bildlich zu verstehen. Daraus müsste aber eine gänzliche Umgestaltung des Christenthums hervorgehen. Ebensowenig könne man die Ansicht aufrechterhalten, Christus habe sich diese Anschauung nur aus dem herrschenden Glauben angeeignet ohne eigene Ueberzeugung, denn es könne unmöglich behauptet werden, dass sein Glaube an den unwiderstehlichen Fortgang seines Werkes unabhängig gewesen sei von dem an seine Fortdauer. Dann könne nur noch eingewendet werden, dass aus seiner Fortdauer nichts folge für die unsrige, da die seinige nur beruhe auf der nur seine menschliche Person bildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, und man daher sagen müsste, gerade weil er unsterblich sei, seien es alle anderen Menschen nicht. Allein es sei doch auch gesagt, er sei als Mensch in allem uns gleich gewesen, ausgenommen die Sünde. Und wenn man sagen wollte, die Sünde habe uns eben sterblich gemacht,

1) Was er, wie wir sehen, auch schon in seinen „Reden" ausgesprochen hatte.

so läge darin, dass das ganze ursprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerstört und ein anderes an dessen Stelle getreten sei.

Ohne auf eine Kritik dieser Ausführungen uns einzulassen, folgen wir Schl. weiter in der Erläuterung seines Hauptparagraphen. „Dieser Glaube an Fortdauer“, fährt er nämlich fort, „ist nun zwar natürlicherweise von einem Bestreben begleitet, über den Zustand der Persönlichkeit nach dem Tode eine anschauliche Vorstellung zu bilden und festzuhalten, allein wir können durchaus keinen Anspruch darauf machen, dass uns dies bis auf einen gewissen Punkt gelingen werde. Die Andeutungen Christi darüber sind theils rein bildliche, theils so unbestimmt gehalten, dass nur die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser daraus zu entnehmen. Ebenso was die Apostel darüber sagen“.

Dies wird nun durch die nachfolgende Kritik der in den neutestamentlichen Schriften auftretenden Vorstellungen von dem Zustande der Persönlichkeit nach dem Tode noch näher begründet.

„Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche [1]) in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher [in den früheren Abschnitten des Werkes] behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden“.

In den hierzu gehörigen Erläuterungen erklärt er vorweg, dass Vollendung der Kirche und persönliche Fortdauer nothwendig zusammengehören und argumentirt nun folgendermaassen: „Wollten wir uns eine christliche Vorstellung machen von einem Zustande nach diesem Leben, sie entspräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zustande der Kirche, so würden wir nicht glauben, mit dieser das letzte

1) Kirche wird hier immer in dem Sinne von ethisch-religiöser Gemeinschaft der Gläubigen gebraucht.

gesagt zu haben, sondern annehmen müssen, dass noch eine Entwicklung bevorstehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlaufe der Dinge eintretend, so müssten wir für den Zustand nach dem Tode noch irgend etwas hinzudenken, um ihm einen eigenthümlichen Gehalt zu geben, und welcher sollte das sein? Darum lag es in der Natur der Sache, beide Momente so zusammen zu ziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in diesem Leben doch nicht als möglich denken können [1]), in jenes verlegt, und die Vorstellung von jenem Leben ausgefüllt durch den vollendeten Zustand der Kirche, damit die neue Lebensform sich auf eine entscheidende Weise über die jetzige erhebe".

„Allein wir sind dennoch nicht im Stande, das Zusammentreffen beider Momente darzustellen, oder Gewähr dafür zu leisten. Denn soll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der streitenden gedacht werden, so wissen wir auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zusammenleben und Wirken [der Abgeschiedenen], wovon kein eigentlicher Zweck vorliegt, in jenes Leben hineindenken sollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie des jetzigen als eine steigende Entwicklung denken, so müssen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine solche möglich ist. Und so scheint die Lösung beider Aufgaben nirgends genau zusammenzutreffen. Dasselbe begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet sich manches, was als Darstellung der vollendeten Kirche gesagt ist, aber nicht so, dass wir gewiss behaupten könnten, es solle erst nach dem Ende aller irdischen Dinge gesagt sein [2]), weswegen auch von Alters her Viele eine voll-

1) Vorderhand freilich noch lange nicht. Aber, würde ein Lessing fragen: „Soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? — Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger!" (Erziehg. des Menschengeschlechtes § 81 f.) Menschen, beschränkte Einzelwesen, würden sie freilich dabei immer bleiben müssen, aber auch in einer künftigen Fortdauer, denn ein ganz vollkommenes Wesen ist und kann nur sein Gott selbst.

2) Schl. citirt Apgsch. 1, 6 f, Eph. 4 und Joh. 5, 54—58. Letzteres muss ein Druckfehler sein. [Natürlich ist Joh. 6, 54—58 zu lesen,

endete Kirche hier noch auf Erden erwartet haben [1]). Anderes hingegen soll mehr das Leben nach dem Tode darstellen [2]); aber ob es auch eine Darstellung der vollendeten Kirche sei, könnte man bezweifeln".

„Daher nun", resumirt er sich, „können wir auf keine Weise den Sätzen, welche von den letzten Dingen handeln, denselben Werth wie unseren bisherigen Lehrsätzen beilegen. Wir vermögen die Fortdauer (des Einzelwesens) ebensowenig in der Form der ins Unendliche fortgehenden Entwicklung, als in der einer sich selbst gleichbleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen. Ebensowenig können wir diese Sätze auf das Ansehen der Schrift gleich den übrigen annehmen. Könnten wir aus vorhandenen Zeugnissen klar ersehen, wie Christus beide Vorstellungen in sich ausgebildet hat, so würden wir mit vollkommener Zuversicht uns sein Selbstbewusstsein anzueignen versuchen, wenn wir ihm auch auf diesem Gebiete nur ein vollkommen entwickeltes Ahnungsvermögen zuschreiben wollten. Aber wir finden nirgend eine zusammenhängende unzweideutige Behandlung dieser Gegenstände, welcher unverkennbar die Absicht zum Grunde läge, bestimmte Belehrungen darüber zu ertheilen. Vielmehr ist in allen einzelnen Aeusserungen theils der Gegenstand streitig, theils die Zeichnung unbestimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weise unsicher. Wir können daher das Alles nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens unter dem Namen „prophetische Lehrstücke" mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen. Eine phantastische Ausmalung die-

---

wie die erste Ausgabe ganz richtig hat. Ebenso steht dort Eph. 4, 13, statt des unvollständigen Citates Eph. 4. Anm. d. Red.]

1) Die Chiliasten des 13. u. 14. Jahrh., von denen Lessing in seiner Erziehg. § 87 sagt, dass sie „vielleicht nur darin irrten, dass sie den Ausbruch desselben (des „neuen ewigen Evangeliums", bei Lessing dasselbe, was bei Schl. „die vollendete Kirche") so nahe verkündigten".

2) Schl. citirt 1. Kor. 15, 23 f., wo eine Reihenfolge der Auferstehung dargestellt wird; „der Erstling Christus; darnach die Christo angehören". Phil. 3, 21 die Verklärung unseres nichtigen Leibes.

NB. In der oben besprochenen Predigt: „Unser Verhältniss u. s. w." hatte er von diesem Spruche eine ganz andere Anwendung gemacht.

ser Zustände ist aber ein für allemal abzuweisen".

„So sind denn", heisst es alsdann mit näherem Eingehen auf die einzelnen Lehren, „alle jene Sätze nur als Versuch anzusehen, jene beiden Punkte, persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, aufeinanderbezogen in einem sinnlichen Bilde darzustellen. Darum wird zunächst die Fortdauer der Persönlichkeit dargestellt unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zweifache Art dargestellt; insofern dann von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüsse mehr auf die Kirche möglich sind, wird sie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngste Gericht. Sofern sie aber auch alle Unvollkommenheit in den Gläubigen ausschliesst, wird sie dargestellt als die ewige Seligkeit (wobei die ewige Verdammnis der Ungläubigen nur als logische Consequenz dasteht). Zu einem sinnlichen Ganzen aber zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, dass die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi".

Schl. behandelt nun diese Punkte der Reihe nach, und zwar bemerkt er zunächst über die Auferstehung des Fleisches. „Christus hat nicht nur die unter seinem Volke herrschende Vorstellung von der Auferstehung der Todten theils in bildlichen Reden, theils auch lehrend sanctionirt, sondern er schreibt auch in seinen Reden sich selbst diese Auferweckung zu, und nur dies ist die wiewohl ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieser seiner Lehre, dass die allgemeine Todtenerweckung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plötzliche Weise unterbricht [1])".

1) Zu 1. (den bildlichen Reden) citirt er: Matth. 25, 31 f. das Kommen Christi in den Wolken des Himmels; Joh. 5, 28 f. das Hervorgehen der Gestorbenen aus den Gräbern. Zu 2. (der lehrenden Sanctionirung) Matth. 22, 30—32. In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen. Zu 3. (der allgemeinen Todtenerweckung) 1. Kor. 15, 51 f. die plötzliche Verwandlung aller Lebenden; 1. Thess. 4, 13—18, eine Stelle von ähnlichem Inhalt. — Ausserdem wird noch

Hierzu gibt Schl. nun folgende Erläuterungen:

1. „Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller, auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewusst, dass wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können. Ja, wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so dass von einer Unsterblichkeit der Seele im eigenthümlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann, ohne leibliches Leben. Wie also die Wirksamkeit des Geistes als bestimmte Seele im Tode aufhört, so kann sie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben.

Unstreitig aber liegt in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches noch etwas mehr, nämlich eine solche Selbigkeit des Leibes, dass das Leben nach der Auferstehung und das vor dem Tode eine und dieselbe Persönlichkeit constituiren, und dies gehörte namentlich zu der jüdischen Vorstellung des Gegenstandes. (Luk. 20, 28—33, die Auferstehung des Weibes, welches sieben Brüder nacheinander gefreit hatte.)

Soll also dies der Fall sein, so müsste das künftige Leben eine leicht anknüpfende Fortsetzung des gegenwärtigen sein, wobei aber der andere Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen, nämlich die Vollendung der Kirche, zu kurz kommt, als welche in einem solchen Leben nicht möglich wäre, da immer neue mangelhafte Seelen zu den alten hinzukämen, auch die Mangelhaftigkeit der alten bliebe. Wir müssen also die Aehnlichkeit zwischen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr beschränken, und hierin haben die Bestimmungen ihren Grund, dass der Leib der Auferstehung unsterblich sei [1]) und ohne Geschlechts-

---

zu 1. citirt: Joh. 6, 40. 54 und zwar sowohl in der Ausgabe von 1831, als in der von 1836, doch ist dies offenbar wiederum ein Druckfehler; das Citat gehört unter 2., denn hier wird die Auferstehung lehrend sanctionirt. [Steht ebenso in der ersten Auflage. Schl. hat das καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ mit manchen Auslegern bildlich gefasst. Anm. d. Red.]

1) 1. Kor. 15, 42. Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich.

verrichtung [1]). Allein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der Seele und die Stätigkeit des Bewusstseins. Denn der unsterbliche Leib muss auch in jedem Moment und jeder Function sich anders erweisen als der sterbliche, und wenn die Geschlechtsverrichtung aufhört, wie soll dann das organische System, worauf sie beruht, beibehalten bleiben?" Es herrscht also, will Schl. sagen, in diesen Vorstellungen die grösste Unbestimmtheit.

2. „Und wie war der Zwischenzustand bis zur gemeinsamen Auferstehung? Bei allem darüber in den neutestamentlichen Schriften Gesagten ist theils der lehrhafte Charakter unentschieden, theils die Auslegung streitig (Luk. 16, 19 f., die Parabel von dem Armen in Abrahams Schooss und dem Reichen in der Hölle; 23, 43: Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein; 1. Petr. 3, 19 f., das Predigen den Geistern im Gefängniss). Wird dieser Zustand nur rein negativ gedacht, als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebensthätigkeiten, so ist dies die Vorstellung vom Seelenschlaf. Dabei wird nun aber schwer vorzustellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zustand eingebildet und festgehalten werden könne [2]). Soll aber der Zwischenzustand als ein bewusster gedacht werden, so darf es nicht ein Zustand sein ohne Gemeinschaft mit Christo (daher Abweisung der katholischen Lehre vom Fegefeuer). Dann aber muss auch die Aehnlichkeit mit den alterthümlichen (antik-classischen), auch jüdischen Vorstellungen ganz verlassen werden. Denn da alle Hemmungen der seligen Gemeinschaft mit Christo, die uns in diesem Leben aus der Sinnenwelt entstehen, wegfallen, so müsste jener Zustand schon ein Zustand erhöhter Vollkommenheit sein. Es wird aber dann schwer, die allgemeine Auferstehung der Todten nicht für etwas überflüssiges, und

---

1) Matth. 22, 30, weder freien, noch sich freien lassen.

2) Lessing allerdings hält in seiner Wiederkehrstheorie das auch nicht für nöthig, allein wir meinen, das schärfere Raisonnement ist hier auf Schl.'s Seite. Denn wie soll in der That das Bewusstsein der Selbigkeit des Daseins festgehalten werden, ohne eine solche Erinnerung an den früheren Zustand? —

die Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rückschritt zu halten. Daher haben Einige die gleichzeitige allgemeine Auferstehung nur bildlich verstanden und aus anderen Schriftstellen [1]) schliessen wollen, dass das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach seinem Tode angehe. Dazu gehört aber auf der einen Seite, dass die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet, auf der anderen Seite muss aber auch alsdann das jüngste Gericht und die Wiederkunft Christi, wie die allgemeine gleichzeitige Auferstehung, bildlich verstanden werden [2])".

„Nehmen wir mithin alles zusammen, so findet sich ebenfalls, dass die verschiedenen Vorstellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige zu keiner vollständigen Bestimmtheit erhoben werden können".

Dann wendet sich der Schriftsteller zu der Lehre vom jüngsten Gericht. „Die Vorstellung vom jüngsten Gericht", erklärt er, „wozu die Elemente sich ebenfalls in den Reden Christi finden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen, sofern die Vollendung der ersten alle Einwirkungen der letzteren ausschliesst". Erläuternd bemerkt er hierzu: „Das Hauptelement in der Vorstellung vom jüngsten Gericht, dass nämlich Christus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander scheiden wird, so dass sie in ganz verschiedene Oerter versetzt, gar nicht mehr auf einander wirken können, schliesst keineswegs schon die Vollendung der Kirche in sich. Denn die Unvollkommenheiten derselben rühren weit weniger von den Einwirkungen der auf dieser Welt mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen her [3]), als von dem Fleischlichen, was sich in den

---

1) „Geradezu", bemerkt Schl, „wiewohl unsicher aus Luk. 23, 43 (die obige Stelle vom Paradiese); mittelbar aus Phil. 1, 21—24" (der Wunsch des Paulus abzuscheiden und bei Christo zu sein).

2) Die letztere Vorstellung namentlich, meinen wir, die von der allgemeinen gleichzeitigen Auferstehung, müsste dann wohl ganz wegfallen.

3) in denen ja auch das Bewusstsein des Göttlichen nie ganz zerstört sein kann, wie Schl. selbst bald darauf erklärt. Siehe auch die

Wiedergeborenen noch findet. Es müsste also dieses Mangelhafte selbst erst noch verschwinden. Dies würde aber durch jene äussere Scheidung nicht bewirkt. Origenes hat daher eine der hierher gehörigen Stellen (Matth. 13, 36—40) auf eine innere Scheidung zu deuten versucht [1]). Allein ein solches plötzliches Hinausgerissenwerden aller weltlichen und fleischlichen Vorstellungen und Regungen gefährdet wieder auf eigene Weise die stetige Selbigkeit des persönlichen Daseins und würde auch die Gemeinschaft mit Christo unnöthig machen. Es wäre überhaupt etwas Zauberisches und daher unbedingt Abzuweisendes".

Eingehender behandelt er dann die Lehre von der ewigen Seligkeit. „Von der Auferstehung der Todten an, wird gelehrt", sagt er, „werden sich Diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, durch das Anschauen Gottes in einem Zustand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden".

Hierzu gibt er dann wieder folgende Erläuterungen:

1. „Der Zustand der Gläubigen nach der völligen Wiederherstellung ins Leben lässt sich unter zwei verschiedenen Formen denken, als plötzlicher sich immer gleich bleibender Besitz des Höchsten, oder auch als allmähliche Steigerung bis zum Höchsten. Beide Vorstellungen haben aber ihre besonderen Schwierigkeiten. Denn einmal können wir uns schwer Rechenschaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferstehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zusammenhang mit dem jetzigen Leben aufzuheben. Und wollen wir uns eine höchste Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Wesen, so sind wir in Verlegenheit uns vorzustellen, wie dieses Wesen, dem es an allen Gegenständen der Thätigkeit fehlt, seine Vollkommenheit äussern soll. Wir können nämlich das gemeinsame Leben ebenso wenig von der Natur des

---

Anwendung, die Lessing in der Abhandl. „Von der Ewigkeit der Höllenstrafen" von der vielerwähnten Parabel Luk. 16, 19—31 macht.

1) Das Gleichniss vom Unkraut auf dem Acker. Der Wortlaut lässt aber eine solche Deutung durchaus nicht zu, sondern geht ganz direct auf eine äussere Scheidung.

Menschen trennen, wie vom Christen, und ein gemeinsames Leben ohne allen Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit, das also nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebenslaufes beschränkt bleiben müsste, können wir uns schwerlich als schlechthin vollkommenen Zustand denken“ [1]).

„Nicht leichter aber ist es, wenn wir uns vorstellen wollen, mit der Auferstehung beginne eine sich ins unendliche hin steigernde Vollkommenheit. Denn diese können wir uns kaum denken ohne Schwankungen und Ungleichförmigkeiten, und wenn auch das, doch nicht ohne eine solche Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande, wie mit dem Vorgefühl des künftigen besseren natürlich verbunden ist. Ein solcher Zustand würde also noch keine Vollendung der Kirche darstellen, sondern nur eine allmählich sich verbessernde und reinigende Wiederholung des jetzigen Lebens“.

2. „Und was sollen wir denn darstellen“, fragt er dann weiter, „d. h. was wird auf uns einwirken, und was werden wir in uns aufnehmen? Die allgemeine Antwort ist, dass das ewige Leben in dem Anschauen Gottes bestehen werde (Matth. 5, 8: Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen; 2. Kor. 5, 7: Denn wir wandeln [hier auf Erden] im Glauben und nicht im Schauen). Können wir aber hierunter nur die vollkommenste Fülle des lebendigsten Gottesbewusstseins verstehen, so ist zunächst die Frage, wodurch sich denn dieses von unserem dermaligen Gottesbewusstsein unterscheiden werde. Man könnte nun wohl sagen, hier sei dasselbe ein vermitteltes, dort ein unvermitteltes. Allein dies lässt sich mit Beibehaltung der Persönlichkeit schwer zusammenreimen. Denn als selbstbewusste Einzelwesen können wir das Gottesbewusstsein immer nur haben zugleich mit unserem Selbstbewusstsein und also als ein vermitteltes, und wir könnten nie ein volles

1) Der jüngere Fichte (s. Imm. Herm. Fichte: „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen“, Leipzig, Brockhaus 1867) findet freilich gerade darin die Vollkommenheit des jenseitigen Zustandes, dass die menschliche Seele dort nur in sich versenkt ist, aber wir halten es in dieser Beziehung weit mehr mit der Ansicht Schl.'s.

stetiges Gottesbewusstsein in uns haben, so dass wir Gott erkennen ohne Hemmung. Letzteres wäre allerdings ein reines und sicheres Schauen, nur dass sich ebenso wenig begreifen lässt, wie wir auf diesem Punkte schon stehen sollten gleich bei der Auferstehung, ohne dass die Stetigkeit und Selbigkeit unseres Daseins gefährdet würde, als wir auch einsehen könnten, wie wir, an die Stelle anknüpfend, die wir hier einnehmen, jemals zu dieser Vollendung gelangen sollten. Wir bleiben also ungewiss, wie der Zustand, welcher die höchste Vollendung der Kirche ist, von der als unsterblich erstehenden Persönlichkeit der Einzelnen erworben und unter dieser Form besessen wird [1]).

Zum Schlusse dieses Abschnittes von der ewigen Seligkeit behandelt Schl. in einem Anhange noch die Lehre von der ewigen Verdammniss, welche er oben als nur um der logischen Consequenz willen aufgestellt bezeichnet hatte. Hierbei bemerkt er zunächst, dass die Stellen darüber in den Evangelien, bildliche Reden Christi enthaltend (Matth. 25, 46: die ewige Pein der Gottlosen und das ewige Leben der Gerechten; Mark. 9, 44: Der Wurm, der nicht stirbt und das Feuer, das nicht verlöscht; Joh. 5, 29: Die Auferstehung des Lebens für die Gerechten, die Auferstehung des Gerichtes für die Uebelthäter [2]) — im Widerspruch stehen mit anderen, als welche er 1. Kor. 15, 25 f. citirt, wo Paulus den Tod als den letzten Feind, der aufgehoben wird, bezeichnet (was also nach Schl. eine schliessliche Annahme auch der Uebelthäter zur Folge haben würde).

„Noch viel weniger", fährt er dann fort, „kann die Vorstellung einer ewigen Verdammniss weder an und für sich betrachtet, noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue

---

1) Das Schauen wird also hier als vollkommenes Erkennen aufgefasst. Während aber in der Predigt: „Wie das Bewusstsein des Unvergänglichen" u. s. w. das Schauen Christi als das grosse Object des jenseitigen Zustandes bezeichnet wurde, wird hier das Schauen Gottes als für das Individuum auch nicht einmal in einem Jenseits erreichbar angesehen.

2) Letztere Stelle ist, wie auch Bunsen bemerkt, wohl nicht so recht als bildlich zu bezeichnen.

Prüfung bestehen. Denn wenn man einmal darüber verständigt ist, dass unter der ewigen Verdammniss nicht kann eine Verurtheilung zu leiblichen Schmerzen und Leiden zu verstehen sein, weil wir ja, wenn die menschliche Natur nicht soll ganz aufgehoben worden sein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewusstsein, das aufgelegte ertragen zu können, immer eine Befriedigung mit sich führt, mithin eine reine und keiner Veränderung fähige Unseligkeit hieraus nicht hervorgeht, so finden wir auch kaum mehr einen festen Punkt, um darauf stehen zu bleiben. Soll nämlich die Unseligkeit geistiger Art sein und dann vorzüglich in den Qualen des Gewissens bestehen, so wären dann die Verdammten um vieles besser in der Verdammniss, als sie in diesem Leben gewesen sind und sollten dennoch unseliger sein, da sie schon besser sind; auch enthält die Selbstbilligung des erwachten geschärften Gewissens nothwendig ein Gegengewicht gegen die Unseligkeit. Wollte man aber das Bewusstsein der selbstverscherzten Seligkeit als den Grund der ewigen Qualen ansehen, so könnte auch dieses nur lebendig sein, sofern die Seligkeit im Bewusstsein wenigstens nachgebildet würde, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem seligen Zustande Theil zu nehmen. Aber diese Fähigkeit setzt schon eine Besserung voraus, und jene Nachbildung wäre schon ein die Unseligkeit vermindernder Genuss".

„Betrachten wir dann die ewige Verdammniss in Bezug auf die ewige Seligkeit, so ist leicht zu sehen, dass diese nicht mehr bestehen kann, wenn jene besteht. Denn wenn auch beide Gebiete äusserlich ganz geschieden sind, so lässt sich ein so erhöhter Zustand der Seligen nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntniss von der Unseligkeit der Andern. Eine solche Erkenntniss kann aber nicht ohne Mitgefühl gedacht werden, und dieses muss nothwendig die Seligkeit trüben. Auch gehört zur persönlichen Fortdauer irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand (wie Schl. dies schon früher bei der Lehre von der Auferstehung bemerkte), wo immer Einige von uns mit Einigen von jenen zu einem Gesammtleben verbunden waren, und das muss das

Mitgefühl um so stärker machen" .... „Auch werden wir uns schwerlich verhehlen können, dass uns während unseres irdischen Lebens hülfreiche Fügungen zugekommen sind, die jene entbehrt haben, was unser Mitgefühl sogar zu einem stechenden machen muss. — Die Sache hat also von beiden Seiten angesehen grosse Schwierigkeiten".

Der Schriftsteller gelangt nun über diese Lehre zu folgendem Schlusse:

„Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, von der sich in der Schrift doch auch Spuren finden (1. Kor. 15, 26. 55. Die obige Stelle vom Tode als letztem Feinde, der aufgehoben wird und v. 55: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?), dass nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde".

Endlich beschliesst er diesen Abschnitt seiner Glaubenslehre mit der Kritik des Dogmas von der Wiederkunft Christi, welches er oben als Zusammenstellung der einzelnen Bilder zu einem sinnlichen Ganzen bezeichnet hatte. Hier fasst er sich aber ziemlich kurz und bemerkt nur, dass dieselbe von den Jüngern buchstäblich genommen wurde, allein die hierher gehörigen Reden seien nicht so aufzufassen. „Dann aber haben wir", folgert er, „in dieser Lehre nur eine bestimmte Aussage über die Vollendung der Kirche, aber alles, was die persönliche Fortdauer betrifft, ist eben nur bildlich und schwankend".

Unter der Aufschrift „Zusatz zu den prophetischen Lehrstücken" bringt er dann alles Vorhergehende mit den Worten zum endgültigen Abschlusse: „Es gelingt nach alledem nicht, die beiden Elemente, Vollendung der Kirche und persönliche Fortdauer in diesen Vorstellungen wirklich zusammenzuhalten. Dieses waren aber überall die Formen des Prophetischen, welches keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntniss im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Principien anregend zu gestalten bestimmt ist".

Welches sind nun aber, müssen wir doch nach dem allem fragen, diese erkannten Principien? Er hatte in dem

Hauptparagraphen, von dem er ausging, gesagt, dass in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon enthalten sei, allein woher schöpft er diesen Glauben an die Wesensbeschaffenheit der Person Christi, die ja allerdings auch seinen Predigten zum Grunde liegt? Offenbar nur aus dem Johannesevangelium und namentlich aus dem v. 14 des ersten Cap. desselben: „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit". Damit ist aber schwer vereinbar die, wenn auch nicht historische, doch symbolisch sehr bedeutsame Versuchungsgeschichte bei den Synoptikern, die allerdings Johannes nicht kennt, die aber beim Lukas sogar mit den Worten endet: „Und da der Teufel alle Versuchung vollendet hatte, wich er von ihm eine Zeitlang", also nicht einmal für immer. Nun heist es allerdings Joh. 8, 46 mit vollem Rechte: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" und Hebr. 4, 15: „Wir haben einen Hohenpriester . . . der versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde". Allein das kann doch nur immer die Bedeutung haben, dass Er die Versuchung siegreich überwand, nicht aber, dass dieselbe von vornherein keine Macht über ihn hatte und haben konnte, denn alsdann wäre es ja gar keine Versuchung gewesen. — Ein anderer Einwand gegen den schleiermacher'schen Christus ist der Seelenkampf in Gethsemane bei den Synoptikern, von dem freilich Johannes auch nichts weiss. Wie ist dieser denkbar bei einer menschlichen Natur, die unveränderlich mit dem göttlichen Wesen vereinigt wäre? Kann eine solche in der That beten: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir?" — Kann eine solche am Kreuze ausrufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" [1]),

---

1) Die Consequenz eines Strauss, dass wir durch diesen Ausruf, wenn er authentisch sei, an Christus ganz irre werden müssten, ziehen wir natürlich nicht.

wovon allerdings Johannes auch nichts weiss. Wenn aber die orthodoxen Ausleger darauf die Antwort haben, dass die auf Christus gelegte Sündhaftigkeit der ganzen Welt seine göttliche Natur in der Todesstunde verdunkelt habe, so war diese doch eben nicht unveränderlich. Hiezu kommt noch als Drittes etwas, worauf Keim besonders aufmerksam macht — die sogenannte Tempelreinigung. Selbst Luther habe da gefragt, bemerkt er, warum greift der Herr hier mit der Faust ein [1]), so er doch zuvor alles mit dem Wort gethan? und er habe geantwortet: er hat das nicht als Diener des Neuen Testamentes, sondern als Schüler Mosis gethan. Dieses feine und richtige Wort Luthers, fügt Keim hinzu, erlaube noch eine Erweiterung. „Das ganze letzte Auftreten Jesu im Einzug, in der Tempelsäuberung und in manchen Streitgesprächen", erklärt er, „zeigt mehr den Diener des Alten als des Neuen Testaments, den Schüler Mose oder den eifernden Eliapropheten an, den er sonst abgewiesen". Das Alles spricht eben nicht für eine Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi, auch nicht einmal durchweg im Johannesevangelium [2]).

So bliebe denn nur ein anderes übrig, was Schl. etwa als schon erkanntes Princip bezeichnen könnte, wenn er nämlich im Beginne der Erläuterungen zu diesem Abschnitte von der Vollendung der Kirche erklärt, es gebe einen dem Geiste der Frömmigkeit entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottes-

---

1) besonders bei Joh. (2, 15).

2) Keim gelangt, nachdem er eine Reihe von Bibelstellen, in denen die Jünger, die Apostel und Christus selbst sich über den Begriff der Sündlosigkeit ausgesprochen haben, untersucht hat, zu folgender Erklärung; „Die Thatsache bleibt bestehen, dass Natur und Wille auch in der Person Jesu nicht schlechthin nur durch wesenhafte Güte, sondern auch durch Meisterung ihres Widerspruchs, durch gewaltsame Anstrengung . . . zum Triumph der sittlichen Leistung geführt worden ist. Man steht in einzelnen Krisen dieses Lebens unter dem demüthigenden Eindruck eines nie ganz erloschenen Dualismus göttlichen und menschlichen Willens. . . . . Es wird zu gestehen sein, dass die Annahme ausnahmsloser sittlicher Fehllosigkeit zuletzt nicht eigentlich auf geschichtliche Beweise, sondern auf dogmatische Voraussetzungen gebaut erscheint".

bewusstseins in der menschlichen Seele als den Grund ansehe, weshalb sie unsterblich sein müsse. Doch fügt er, wie wir gesehen haben, sofort hinzu, dass es auch einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit geben könne, wenn dieselbe nämlich postulirt werde um der Vergeltung, der dereinstigen Glückseligkeit willen. Und anderntheils hatte er erklärt, dass es allerdings ein unfrommes Läugnen der Unsterblichkeit gebe, dass man sich aber auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit denken könne, welches einerseits behaupte, dass das Gottesbewusstsein das Wesen jedes in höherem Sinne weltbewussten oder vernünftigen Lebens constituire, auf der anderen Seite aber auch, dass, wenn der Geist in dieser Productivität wesentlich unsterblich sei, doch die einzelne Seele nur als eine vorübergehende Action dieser Productivität angesehen werden könne, mithin ebenso wesentlich vergänglich, wie jene unvergänglich, und das sei eine Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit, die sich mit der Herrschaft des Gottesbewusstseins vollkommen vertrage.

Ausserdem wüssten wir nur noch eine Stelle aus der oben behandelten Predigt: „Wie das Bewusstsein des Unvergänglichen u. s. w.“ hier anzuführen, wenn er nämlich erklärt, dass die fortwährende Wirksamkeit unserer schon längst entschlafenen Brüder in uns die sicherste Bürgschaft sei, dass eine Kraft, deren Wirkungen noch immer fortdauern, auch ohne alle äussere Hülfe und Vermittelung, auch selbst noch nicht erstorben ist, als ihre äussere Hülle starb, sondern dass sie zusammengehalten und bewahrt wird von dem Ewigen, der sie mit den Gütern des Heils ausgestattet hat. Abgesehen aber davon, dass, wie wir auch gelegentlich jener Stelle schon bemerkten, nicht ganz klar ist, ob mit dem Ausdrucke „Kraft“ auch unbedingt die Einzelseele gemeint ist, oder ob nicht darunter dasselbe verstanden werde, was in den Erläuterungen zu § 158 der Glaubenslehre das Wort „Geist“ besagt, an das wir so eben erinnerten, hat ja Schl. seine eigene Behauptung dadurch noch bedeutend entkräftet, dass er, wie wir gleichfalls sahen, den Zusatz gemacht hat, dass die Weise dieser Zusammenhaltung für uns nicht bloss un-

begreiflich, sondern auch undenkbar sei. Wenn demnach v. Kirchmann in seinen Erläuterungen zu den „Monologen“ (Philosoph. Bibliothek, 7. Heft, Berlin, Heimann 1868, S. 98) die Bemerkung macht, dass Schl. nicht an persönliche Unsterblichkeit glaubte und dieses Dogma selbst in seiner Christlichen Glaubenslehre in Zweifel gelassen habe, so ist mit dem ersten Theile dieser Behauptung wohl zu viel gesagt, aber das letztere, dass dieses Dogma in seiner Begründung durchweg bei ihm zweifelhaft bleibt, ist doch wohl nicht hinwegzuläugnen.

Denn alle seine sonstigen Aussprüche, wie wir sie im vorhergehenden vernommen haben, bestätigen weit eher die Negative. Es sind dies, um dieselben im wesentlichen noch einmal kurz zusammenzufassen, die folgenden:

Die Bemerkung aus den „Reden“, dass „das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräussert haben und die Unsterblichkeit wirklich geniessen“; und die fernere:

„Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“;

dazu noch die Zwischenbemerkung:

„Wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen?“

Ferner noch die von Dilthey angefürte Aeusserung von der Zufälligkeit der ganzen Form des Menschen, dem geräuschlosen Verschwinden seines ganzen Daseins im Unermesslichen. „Der Mensch solle sich prüfen“, meint er desgleichen, „ob jene Ansprüche auf unendliche Fortdauer etwas mehr seien als die Titel, womit oft die Mächtigen der Erde sich schmücken zu müssen meinen, von Ländern, die sie nie weder besessen haben, noch besitzen werden“.

Hierzu kommt dann die Bemerkung aus dem „Briefwechsel“: „Das persönliche Leben ist ja nicht das Wesen des Geistes; es ist nur eine Erscheinung“.

Er stellt allerdings nicht ganz in Abrede, dass sich diese in einem künftigen Leben wiederholen könnte; aber „wie sich diese wiederholt, das wissen wir nicht“.

Ebenso stützt er hier den Ausspruch aus den Reden von dem geräuschlosen Verschwinden im Unendlichen, noch durch den weiteren: „Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben Alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas besonderes wären und sein könnten, von uns zu thun".

Desgleichen beginnt er nun hier, sich über die wahre Unsterblichkeit auszulassen; er gibt seinen Entschluss kund, an einem Charfreitage darüber zu predigen, „wie mit dem Tode erst die schönsten Wirkungen des Menschen angehen". Er tröstet die trauernde Wittwe damit, dass ihr neugeborener Sohn, die schöne Ostergabe, ihr den Verklärten darstelle, und er nennt sie ein seliges Weib, denn über die Seligkeit solcher Liebe vermöge auch der Tod nichts.

Und in betreff des Persönlichen bemerkt er schon aus seinen jüngeren Jahren dem Jugendfreunde Brinckmann, dass er an der Hoffnung eines künftigen Wiedersehens hange, „aber mit vieler Nüchternheit"; er will sich nicht „durch eitle Ahnungen des Zukünftigen muthwillig betrügen". Er hält die Entwickelung, die wir hier durchmachen vom unbewussten Kinde zum bewussten Manne oder Weibe für die grösste Veränderung, die wir erfahren und erklärt mit Bestimmtheit, dass, „was wir in der Zukunft noch gewinnen können, nur eine intensive Erhöhung dieser Kräfte und eine intensive Erweiterung des Gesichtskreises" sein kann.

In der Predigt über die Unsterblichkeit der Seele betont er dann entschieden, dass „Alles vergeht, auch die geistigen Gaben und Talente der Menschen"; andrerseits war in derselben Predigt: „Wie das Bewusstsein des Unvergänglichen u. s. w.", in welcher die obige Aeusserung von der zusammengehaltenen Kraft gethan wurde, doch auch auf das entschiedenste betont, „dass wir schon jetzt mit Christus auferstehen zu dem neuen Leben des Geistes, kraft dessen jeder Tod verschlungen ist in den Sieg des Glaubens, und kraft dessen wir ihn unmittelbar aufnehmen in unsere Seele und volle Genüge haben an dieser inneren geistigen Wirksamkeit des Herrn". Ebenso spricht er es in der Predigt: „Unser Verhältniss zu Denen, welche aus dieser irdischen Gemein-

schaft hinweggenommen sind", auf das bestimmteste aus, „dass ihre Erkenntniss (im Jenseits) und unsere nur eine und dieselbe sein kann; auch sie können nichts höheres wissen, als Gott ist die Liebe". Das Gleiche sagt er in der Predigt: „Ueber das Verlangen nach Kenntniss von jener Welt u. s. w." Es sei eine stillschweigende Voraussetzung des (das Gleichniss vom Reichen und armen Lazarus redenden) Erlösers, dass „eine Erscheinung aus jener Welt uns nichts bringen könnte, was nicht in dem Worte Gottes schon gegeben ist". Nicht minder schliesst sich die Schilderung des ewigen Lebens der Christgläubigen auf Erden in der Predigt: „Trost und Freude in Bezug auf unsere Entschlafenen" an Das an, was darüber in den „Reden" so schön gesagt ist. In dieser Predigt wird auch das: „Es ist noch nicht erschienen" des Johannesbriefes, auf das er sich früher gestützt hatte, dahin beschränkt, dass wir wissen, dass ihnen (den Verstorbenen) und uns nichts wesentlich Neues gegeben werden kann".

In der „Grabrede auf den Candidaten Saunier" spricht er wiederum die feste Ueberzeugung von dem tröstenden und segensreichen Fortleben unserer Vorangegangenen in uns und mit uns aus, ähnlich in derjenigen auf „einen jungen Verstorbenen", und in der Predigt „die Verklärung des Christen im Tode", wird diese Wirkung der Verstorbenen uns noch dahin erweitert, „dass in den Zurückgebliebenen das Gefühl der Nähe des Verstorbenen und das verklärte Bild, welches ihnen bleibt, reiner und heiliger wirken wird, als die immer getrübte Gegenwart es je vermochte".

Was endlich die „Glaubenslehre" anbetrifft, so haben wir hier recapitulirend bereits bemerkt, dass der Schriftsteller sehr entschieden zwischen einem unfrommen Leugnen der Unsterblichkeit unterscheidet und einem anderen Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, das auf einem tiefen und starken Gottesbewusstsein beruht. Wenn er dann aber behauptet, dass der Glaube an die Fortdauer mit unserem Glauben an den Erlöser zusammenhängt, so haben wir gleichfalls schon gesehen, dass die Begründung dieses Satzes bei

Schl. eine ungenügende ist [1]). Dann aber hatte der Schriftsteller auf das bestimmteste erklärt, dass „alle Versuche, über den Zustand der Persönlichkeit nach dem Tode eine anschauliche Vorstellung zu bilden und festzustellen, keinen Anspruch darauf machen können, als bis auf einen gewissen Punkt gelungene zu gelten“, und demgemäss die Lehren von der Auferstehung des Fleisches, vom jüngsten Gerichte, von der ewigen Seligkeit (resp. der ewigen Verdammniss) und von der Wiederkunft Christi einer kritischen Beurtheilung unterzogen.

Somit aber haben wir in allem vorhergehenden, trotzdem Schl. am Schlusse dieses Abschnittes seiner Glaubenslehre von schon erkannten Principien spricht, aus denen die persönliche Fortdauer folge, doch vergleichsweise nur wenig Affirmirendes, dagegen recht viel Negirendes in Betreff derselben erfahren, nur dass mit der Negative in der energischen Betonung der Wirksamkeit der Verstorbenen in den Ueberlebenden eine recht bedeutsame Affirmation verbunden ist.

Wir haben nun schliesslich noch zu betrachten, wie Schl. im streng philosophischen Sinne die Frage von der persönlichen Fortdauer behandelt, und zwar thut er dies in seinem „Grundriss der philosophischen Ethik, mit einleitender Vorrede von Dr. A. Twesten“ (Berlin, G. Reimer 1841). Wir erinnern dabei daran, dass Schl. bekanntlich kein ausgearbeitetes Werk der Ethik, in der Weise, wie es seine Reden oder seine christliche Glaubenslehre sind, hinterlassen hat, sondern nur notizenartige Ausarbeitungen für seine theils im Wintersemester 1805—6 in Halle, theils im Wintersemester 1812—13 in Berlin gehaltenen Vorträge. Diese, verbunden mit einigen später von Schl. in den Jahren 1814—16, sowie gelegentlich der in den Sommersemestern 1824 und 1827 über denselben Gegenstand gehaltenen Vorträge hinzugefügten Einzelbemerkungen hat dann Twesten unter obigem Titel herausgegeben.

In diesen Vorträgen hat sich nun Schl. freilich nicht direct über die Unsterblichkeit ausgesprochen, aber es finden

---

1) [Womit natürlich die Möglichkeit einer anderen und besseren Begründung nicht ausgeschlossen ist. Anm. d. Red.].

sich Anhaltspunkte genug, um uns darüber zu verständigen, wie er diese Idee hier betrachtet wissen will. Dem Wesen eines Entwurfes gemäss haben wir es hier aber nicht mit ausführlichen Darstellungen, sondern nur mit kurzen, prägnanten, in fast mathematischer Weise gefassten Definitionen zu thun.

Von diesen interessirt uns zuvörderst die über den Begriff Person und Persönlichkeit gegebenen.

Hierüber sagt er nun S. 68: „Das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen [1]), also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und bezeichnend [2]), zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft, ist der Begriff einer Person".

Ferner S. 105: „Jede Person ist eine fragmentarische Darstellung [3])".

Und S. 122: „Wie das Sittliche nicht in der Persönlichkeit für sich vollendet ist, so ist auch die Persönlichkeit nicht für sich gegeben, sondern mit ihrer Art zu werden, nämlich der Geschlechtsdifferenz zugleich und in der bestimmten Form der Race und der Nationalität".

Die eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Einzelwesens erläutern dann folgende Sätze:

S. 14: „Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle anderen Begriffe vorschweben, ist der des dinglichen und geistigen Seins".

S. 15: „Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze, auf dingliche Weise angesehen, oder

---

1) Bestimmt nämlich und gemessen durch Abstammung und Volksthümlichkeit; wie in dem vorhergehenden § 70 entwickelt worden.

2) oder darstellend und erkennend, die beiden Seiten der sittlichen Thätigkeit des Menschen, wie Schl. vorher in den „Grundzügen" entwickelt hatte.

3) Vergl. Reden: „Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, aus ihrem inneren geheimnissvollen Sein ans Licht zu treten und sich in der vorübergehenden Erscheinung des menschlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen." (Zweite Rede, über das Wesen der Religion).

das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches d. h. gewusstes, ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges d. h. wissendes, ist die Vernunft [1])".

„Im Einzelnen, aber doch in höherem Sinne für sich setzbaren, ist das Ineinandersein des dinglichen und günstigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib".

Wie ist aber das Verhältniss des Einzelwesens zur menschlichen Gesammtheit? — Theilweise liegt dies ja allerdings schon in dem bereits angegebenen, insofern nämlich jede Einzelperson als eine fragmentarische Darstellung bezeichnet worden ist. Doch geht Schl. an verschiedenen Stellen des Grundrisses noch näher auf dieses Verhältniss ein. So heisst es S. 51 in der Lehre vom höchsten Gut:

„Bei der Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen ist das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen [2])".

Ganz besonders aber gehören hierher die Sätze, welche in dem Abschnitte enthalten sind, der die Ueberschrift trägt: „Von den Geschlechtern und der Familie". So S. 132: „In jeder Familie als Einheit ist eine Zulänglichkeit für den ethischen Process gesetzt[3]). Zuerst, so lange die

---

1) Dazu Lemmata aus der Dialectik (S. 246 f.): „Jedes endliche Sein im wahren Sinne d. h. jedes Leben ist als Bild des Absoluten ein Ineinander von Gegensätzen. — Der Gegensatz ist uns eingeboren unter der Form von Seele und Leib, Idealem und Realem, Vernunft und Natur." (L. 6 u. 9).

2) S. 216: „Der Gegensatz zwischen universell und individuell ist nur ein relativer, und in der Realität ist nie beides völlig getrennt", und S. 108: „Zufolge der Formation des menschlichen Organismus ruht das Individuum auf dem Fundament des Universellen."

3) Was der ethische Process sei, wird S. 89 folgendermaassen erklärt: Von dem anfänglichen aus ist das Ziel der Ausdehnung nach, dass alles, was in der Vernunft gesetzt ist, in die organische Thätigkeit übergehe. Von dem anfänglichen aus ist das Ziel der Innigkeit nach, dass alles in der organischen Bewegung von Vernunftgehalt durchdrungen werde.

Blüthe des Lebens dauert, in den Eltern selbst, wobei die Kinder nur als annexa erscheinen; dann, während die Blüthe der Kinder beginnt und die Reife der Eltern noch fortdauert, in beiden gemeinschaftlich, das Organische mehr in den Kindern, das Geistige noch in den Eltern; zuletzt nur in den Kindern, in welchen aber nun die Eltern Geschichte geworden sind und abzusterben beginnen".

„Der Tod ist unter diesen Voraussetzungen ein genehmigtes Naturereigniss" [1]).

Aber auch von Unsterblichkeit ist in diesem Zusammenhange die Rede, wenn es ebendaselbst heisst:

„Die erscheinende Unsterblichkeit des Einzelnen in der Familie ist das unbestimmte Wiedererscheinen desselben Typus in ihren Generationen"; welche Unsterblichkeit aber allerdings mehr an die Lessing'sche Wiederkehr in der Erziehung, als an die kirchliche Unsterblichkeitslehre erinnert, während andrerseits der in dem engen Umkreise der Familie beginnende ethische Process sich naturgemäss über die ganze, in Familien und Geschlechtern zusammenhängende, sittliche Gemeinschaft der Menschheit hinerstreckt und fortsetzt [2]), auch innerhalb dieser also der Tod des Einzelwesens ein „genehmigtes Naturereigniss" ist.

Auch der Begriff der erscheinenden d. h. also auf Erden sich vollziehenden Unsterblichkeit des Einzelnen ist übrigens nach Schl. einer Erweiterung über die Gesammtheit hin fähig. Er spricht darüber in seiner vielerwähnten Rede über das Wesen der Religion, indem er der orientalischen Lehre von der Seelenwanderung Erwähnung thut, der ja auch

---

1) Im Gegensatz dazu erinnern wir uns, dass der Schriftsteller in der Grabrede auf den jungen Saunier das frühe Hinsterben von Kindern als „unzeitige Ernten des Todes" bezeichnet hatte.

2) Staat und Nation sind, wie Schl. in dem Abschnitte von der Nationaleinheit (S. 136 f.) erklärt, nichts anderes als eine Masse von untereinander verbundenen Familien, und auch die Menschheit besteht nur aus einer Mehrheit von Volkseinheiten. (S. ebendas. und S. 69: „Keineswegs ist der Begriff Person beschränkt auf den einzelnen Menschen. Man kann nur sagen, der einzelne Mensch ist das kleinste persönliche Ganze, das Volk im grössesten Umfange das grösseste".)

Lessing eine so grosse Bedeutung beimisst. Er erblickt in ihr nämlich allerdings kein Dogma, wie Lessing, aber doch „eine wundervolle Veranstaltung des Universums, um die verschiedenen Perioden der Menschheit nach einem sicheren Massstabe zu vergleichen. Denn bald kehrt nach einem langen Zwischenraum, in welchem die Natur nichts ähnliches hervorbringen konnte, irgend ein ausgezeichnetes Individuum fast völlig in dasselbe zurück . . . bald kommt ein einzelner Moment der Menschheit ganz so wieder, wie auch eine ferne Vorzeit sein Bild zurückgelassen hat; . . . bald erwacht der Genius irgend einer besonderen menschlichen Anlage, der hier und da steigend und fallend seinen Lauf schon vollendet hatte, wie aus dem Schlummer und erscheint an einem anderen Orte und unter anderen Umständen in einem neuen Leben. . . .“

Fassen wir also das bis hierher aus der Ethik Beigebrachte zusammen, so ist es eine Bestätigung, theils des Ausspruches der Reden, welcher den Einzelmenschen als eine vorübergehende Erscheinung der ewigen Menschheit bezeichnet, theils der Darstellung der Predigten, wenn diese die Wirksamkeit der Dahingegangenen in den Ueberlebenden schildern. Es tritt aber ausserdem hier noch der Gedanke der erscheinenden Unsterblichkeit des Einzelnen in dem engen Umkreise der Familie, wie in dem weiteren der gesammten Menschheit hinzu, und es bleibt also nur noch übrig zu sehen, wie der Philosoph Schl. innerhalb seines Systemes das Gotteswesen und dessen Verhältniss zur Menschheit auffasst, wobei es vielleicht zugleich möglich sein wird, auch über die Stellung Christi zur Menschheit eine philosophische Anschauung zu gewinnen.

In dieser Beziehung bemerkt er nun S. 10:

„Das höchste Wissen, welches wir suchen, ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins, sowie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens“.

Dazu S. 92 (Erläuterung): „Die Einheit schlechthin, in

welcher keine Vielheit gesetzt ist, also auch jeder Gegensatz aufgehoben ist, ist die des Allerhöchsten, des ununterscheidbar schlechthin absoluten Seins und Wissens“ [1]).

Ueber das Verhältniss dieses Gotteswesens zum Menschen aber bemerkt er S. 11: „Das höchste Wissen zeigt sich in unserem Bewusstsein nicht unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innere Grund und Quell alles anderen Wissens, sowie das höchste Sein für unser Bewusstsein nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern als innerer Grund und Quell alles anderen Seins“.

Von hier aus können wir nun auch eine Ansicht über die Religionsstifter, und somit auch über den Stifter der christlichen Religion gewinnen, wenn auch dieser Grundriss der Ethik darüber nicht viel mehr als eine folgenreiche Andeutung enthält. Es ist dies in dem Abschnitte von der Kirche [2]), über deren Entstehen er sich S. 165 folgendermaassen ausspricht:

„Das Entstehen der Kirche ist theils analog dem Entstehen des Staates als schlichte Demokratie [3]), aber dann mit geringer Lebenskraft . . ., theils auch ist es analog dem Entstehen des Staates aus der in einem Einzelnen vorwaltenden Idee, welches der eigentliche Inhalt des Begriffes der Offenbarung ist, wobei aber doch vorausgesetzt wird, dass der Typus bereits in der Masse vorhanden sei, weil sonst die Offenbarung keinen Glauben finden würde. . . .

1) Also nicht ein blosses Wissen, wie bei Hegel, eine Idee, sondern zugleich auch ein Sein, ein Wesen, wie ja auch Schl. in den „Reden“, wenn ihm gleich die Vorstellung der Persönlichkeit Bedenken macht (s. oben), das Gotteswesen doch durchaus als ein lebendiges fassen will.

2) Der betreffende Hauptabschnitt lautet: „Von den vollkommenen ethischen Formen“. Unterabschnitte sind: „Von den Geschlechtern und der Familie“, „von der Nationaleinheit“, „von der Kirche“ (Religion, Kunst), „von der freien Geselligkeit“.

3) Der Hordenzustand, vgl. von der Nationaleinheit S. 137: „Eine zu einer Einheit verbundene Masse von Familien ist ursprünglich eine Horde, in welchem Zustande die Gleichförmigkeit der nebeneinander seienden dominirt“.

Dies findet auch Anwendung auf das Entstehen einer neuen Kirche in dem Gebiet veralteter und im Untergang begriffener" [1]).

Wenden wir nun diesen Satz auf das Christenthum an, so hätte auch dieses nicht entstehen und seinen Siegeszug durch die europäische und vorder-asiatische Culturwelt halten können, wenn der in einem Einzelnen — Christus — vorwaltenden Idee nicht der in der Masse — besonders der germanischen Völkerschaften — bereits vorhandene Typus entsprochen hätte, und damit ist auch der Nazarener in die Reihe der geschichtlichen Grössen der Menschheit, wenn auch als der Grösseste unter den Grossen, an Ort und Stelle eingereiht.

Fassen wir nun auch diese letzteren Sätze zusammen, so ergeben auch sie wieder, dass da das Gotteswesen als höchstes Sein und Wissen im Menschen nicht unmittelbar, sondern nur als Grund und Quell alles anderen Seins und Wissens vorhanden ist, und da auch der Religionsstifter nur lehren kann, was typisch in der Masse bereits vorhanden ist, da ferner, wie vorhin auseinandergesetzt wurde, das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig ist durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen, diese Einzelwesen in der That nur fragmentarische Darstellungen, d. h. vorübergehende Erscheinungen des endlichen Lebens sind, aber dennoch höchst werthvolle, weil sie eben in dieser sittlichen Gemeinschaft wurzeln, ihre verschiedenen Entwickelungsphasen darstellen und ohne sie dieselbe natürlich nicht vorhanden ist.

---

1) Eine ähnliche Stelle findet sich S. 162 in den „allgemeinen Vorerinnerungen zu den ethischen Formen der Kirche und der freien Geselligkeit". Nachdem nämlich im Vorhergehenden gesagt war, dass im Staate die Geselligkeit aus dem Tauschinteresse, im weiteren Sinne des Wortes genommen, hervorgehe, fährt Schl. fort: „Aber ebenso oft geht ohne bedeutendes Tauschinteresse die Gemeinschaft unmittelbar aus von dem Interesse der freien inneren Geselligkeit, nämlich Eigenthümliches anzuschauen und zur Anschauung zu geben. Diesem entspricht ein gleicher Trieb Religion darzustellen und aufzufassen, wie denn Identität des Gefühls als Grund des Vertrauens auf jeden Fall auch muss ursprünglich vorausgesetzt werden".

Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diocletians bis zum constantinischen Orientedict (284 bis 324).

Neue kirchengeschichtliche Forschungen

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf [1]).

I. Kirche und Staat in der späteren Zeit des 40jährigen Waffenstillstandes (284 bis 303).

1. Allgemeines.

Der uns zunächst beschäftigende Zeitraum macht einen integrirenden Theil der 40jährigen Friedensära aus, deren sich die Christenheit von 260 bis zu den Präludien der letzten grossen Verfolgung zu erfreuen hatte. Die zeitliche Ausdehnung dieser „pax" erhellt aus Eus. h. e. VIII 4, und derselbe Autor charakterisirt die günstige äussere Lage der

---

1) Vgl. hierzu Herm. Hunziker, „Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletianus und seiner Nachfolger 303 bis 313" in Büdingers Untersuchungen zur röm. Kaisergesch. II, Leipzig 1868. R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869. Jacob Burckhardt, Constantin der Grosse, zweite Aufl. Leipzig 1880. O. Zöckler, Allgemeine Kirchengeschichte, 3. Aufl., 1889, Tumal, S. 57 bis 63. meinen Artikel „Christenverfolgungen" in F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I, Lief. 3 Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288) S. 243—249. meinen Aufsatz „Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284)", Jahrbücher für protest. Theologie, XVI, S. 454—498, zumal Abschn. I „Allgemeiner Charakter der systematischen Christenverfolgungen", S. 454—458 und Abschn. V, 1 u. 2, S. 487—490 (woran sich die gegenwärtige Abhandlung unmittelbar anschliesst). Weitere neuere Literatur, darunter auch meine sonstigen zahlreichen auf den vorliegenden Gegenstand bezüglichen Studien, in den einzelnen Abschnitten.

Kirche in jenem Zeitraum, wie folgt (h. e. VIII 1): „Die Christen wurden damals geradezu auffallend begünstigt; man zog sie zu ehrenvollen Palastämtern heran, das Wohlwollen der Kaiser übertrug ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen, man dispensirte sie von der Betheiligung an heidnischen Ceremonien. Der Episkopat wurde von den Statthaltern allenthalben mit Ehrerbietung behandelt. Endlich bauten sich die Gläubigen ungestört in allen Städten Gotteshäuser". Bei dieser Schilderung hat der Bischof von Cäsarea zwar den gesammten Zeitraum 260 bis 303 im Auge, in erster Linie aber die Regierungszeit Diocletians (reg. 284 bis 305) und seiner Mitregenten, und vor Allem bezieht sich die Stelle auf den diocletianischen Verwaltungsbezirk, also auf Thracien, Untermösien und den Orient. Noch weit mehr aber charakterisirt hier Eusebius die warmherzige Toleranz des abendländischen Cäsars Constantius I.[1]) (reg. 1. März 293 bis 25. Juli 306). Denn während der Oberaugustus nur aus politischer Klugheit — bis mindestens 297 beherrscht die Reichsnoth ausschliesslich sein Interesse — den Christen zeitweilige Schonung gewährt, und der Cäsar Galerius (reg. 1. März 293 bis 311), sowie der Augustus Maximianus Herculius (reg. 285 bis 305, † 310) nur knirschend dem mächtigen Willen des Meisters gehorchen und nur mühsam ihren Christenhass bezähmen, hat Constantius allein von den vier Regenten eine persönliche Vorliebe für die Jünger Jesu; ihn näherte sein freilich unklarer Monotheismus der christlichen Anschauung; auch mochte die christliche Ethik seinen wahrhaft edlen Charakter sympathisch berühren. Der vortreffliche Vater Constantins hat allein von dem Kaisercollegium den grundsätzlichen Gegnern der Olympier nach dem übereinstimmenden Zeugniss der christlichen Quellen (Eusebius, Lactanz und Optatus von Mileve) in den Sturmjahren 303 ff. Schutz und Sicherheit dargeboten (s. unten S. 27—31). Aus demselben Grunde ist auch mit Bestimmtheit anzunehmen, dass im gedachten Zeit-

1) Vgl. meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I.", Zeitschr. für wissensch. Theol. XXXI = 1888, H. 1 S. 72—93.

raum nur im Reichsgebiete des Constantius (Britannien und Gallien) die Christen vor partiellen Behelligungen, vor Maassregelungen im Hof- und Heerdienst geschützt waren. Ferner: Die christlichen Unterthanen aller vier Kaiser hatten damals in keiner Weise mehr durch die Wuth des heidnischen Pöbels zu leiden; dergleichen Ausbrüche des heidnischen Fanatismus kamen im Zeitalter der systematischen Christenverfolgungen seit Decius (249 bis 313) überhaupt nicht mehr vor. Massenhinrichtungen konnte es im fraglichen Zeitraum im Gesammtimperium nicht geben, wohl aber konnte es zu Einzelmartyrien, sogar im Reichsgebiete des Constantius, kommen, freilich wider Willen und ohne Vorwissen des wackern Herrschers. Das Christenthum war eben trotz der wohlwollenden Edicte des Kaisers Gallienus noch immer keine „religio licita et adscita“. Darum verfiel die Zukunftsreligion noch immer, wenigstens theoretisch und in vereinzelten Fällen auch praktisch, einer furchtbaren mehrfachen Verpönung latae sententiae. Folglich konnten noch immer einzelne Gläubige als solche zum Tode oder doch zum Exil verurtheilt werden: a. als Majestätsverbrecher (maiestatis rei), und zwar α) als Theilnehmer an „hetaeriae“, „coetus illiciti“, „collegia nocturna“, β) als Hochverräther im engern Sinne wegen Verweigerung der dem Numen der Imperatoren schuldigen Verehrung (ἀσέβεια, impietas circa principes), b. als Leugner der Staatsgottheiten (ἄθεοι, sacrilegi), c. als Beförderer einer verbrecherischen Magie (magi, malefici), d. als Theilnehmer an einer religio nova et illicita, e. als Frevler gegen die sog. Trajan-Instruction (Plin. Epist. 94. 97. 98, edit. Bipont.).

2. Die wichtigsten ungeschichtlichen Diocletian-Martyrien vor 303[1]).

a. Es handelt sich zunächst um das angebliche

Martyrium der thebäischen Legion

(Passio ss. Mauricii ac sociorum ejus Martyrium auctore s. Eucherio Lugdunensi episcopo“ [† a. 454] bei Ruinart,

1) Vgl. hierzu Hunzikers verdienstlichen „Excurs II. Martyrien vor 303“, S. 261—277.

Acta martyrum sincera, Ratisbonae 1859, S. 317—320)[1]; nach dieser Tradition soll Kaiser Maximian in den Walliser Alpen im Anfange seiner Regierung (286) eine ganze Legion wegen ihrer christlichen Ueberzeugungstreue in den Tod gesandt haben! Für die Geschichtlichkeit dieses Massenmordes sind nicht bloss curialistische Gelehrte, wie der Cardinal Baronius, sondern auch Vertreter der rationellen Geschichtsforschung, wie Friedrich, der spätere Altkatholik (K. G. Deutschlands I, S. 106—141), ja sogar eifrige Protestanten von einst bis heute eingetreten. Von den letzteren erwähne ich nur als Curiosum die originelle Art und Weise, mit der Hickes, ein Anglikaner, in seiner Abhandlung über Burnet und Tillotson „sein Lieblingsthema, die Legende von der thebäischen Legion, gegen den triftig scheinenden Einwurf zu vertheidigen suchte, dass die Historiker (d. h. die kirchlichen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts von Eusebius und Lactantius an bis auf Eucherius von Lyon) nichts davon berichten". Er warf die Bemerkung hin, „wie man wohl zweifeln müsse, ob je ein Historiker die Mordgeschichte von Glencoe erwähnen werde. Es gebe in England viele tausend gebildete Männer", sagte er, „die nie von ihr gehört hätten oder sie als blosse Fabel betrachteten"[2]. Friedrich, hyperconservativen Anwandlungen nachgebend, sucht darzuthun, dass sich die Quellen für die Geschichte des fraglichen

1) Vgl. meinen Aufsatz „Rictius Varus", Westdeutsche Zeitschrift VII, H. 1 (S. 23—35), S. 24—28, und meine Anzeigen von Albert Hauck, K. G. Deutschlands I, Leipzig 1887, in der Zeitschrift für wissensch. Theol. XXXI = 1888, H. 1 S. 105—111 und von Beissel, soc. Jesu, Geschichte der Trierer Kirchen u. s. w. I, Trier 1887, in der Historischen Zeitschrift XXVI, Neue Folge S. 142—145.

2) Vgl. Macaulay, Geschichte Englands seit der Thronbesteigung Jakob's II. Aus dem Englischen von Heinrich Paret, Bd. VIII, Stuttgart 1856 S. 34. Wegen der Details über „die Mordgeschichte von Glencoe", die hinterlistige, entsetzliche Ermordung der ganzen Familie des schottischen jacobitischen Häuptlings „Mac Jan" durch gewissenlose Anhänger des Königs Wilhelm III. von Oranien (1692), verweise ich gleichfalls auf den genialen Apologeten der „glorreichen Revolution". Dieses berüchtigte Blutbad wird auch in den „Schottischen Jahrbüchern" der Königin Victoria unter Aeusserungen lebhaftester Sympathieen für die beklagenswerthen Opfer erwähnt.

Massenmordes in ihren frühesten Spuren bis zum Anfang des 4. Jahrh. verfolgen lassen, aber ohne zu überzeugen. Die damalige Gesammtlage der Christenheit in ihren Beziehungen zum Staat, wonach nur ab und zu Einzelmartyrien vorkommen konnten, schliesst entschieden die Annahme eines solchen Gemetzels aus. Im Uebrigen haben Rettberg (K. G. Deutschlands I, S. 94—111), Hunziker (a. a. O. S. 265—272), Hauck (K. G. Deutschlands I, Leipzig 1887, S. 9, Anm. 1) und Zöckler (a. a. O. S. 60) die Ungeschichtlichkeit der thebäischen Blutzeugen unwiderleglich gezeigt.

b. Können die angeblichen Rictius Varus-Martyrer auf die erste Zeit des Herculius (286 bezw. 286—288) angesetzt werden?[1])

Nach späten Traditionen der Trierischen und vieler anderer gallischen Kirchen hat ein gewisser Rictius Varus (auch ungenau Rictiovarus genannt), Kaiser Maximians gallischer Statthalter oder Prätorialpräfect — er wird auch als Präses des belgischen Galliens bezeichnet —, seinen Herrn an Grausamkeit überbietend, im Auftrage des abendländischen Augustus das ganze belgische Gallien mit einer unerhört schrecklichen Christenverfolgung heimgesucht, von Stadt zu Stadt reisend und aller Orten die überzeugungsfesten Gläubigen dem Henker überantwortend, und so sollen denn damals unzählige Jünger Jesu zu Basel, Trier, Köln, Evreux, Amiens, Angers, Beauvais, Rheims und Soissons für ihren Glauben geblutet haben. In Basel und vor Allem in der „gallischen Roma“ begann dieser Schlächter, wie es heisst, seine düstere Laufbahn, so zwar, dass der Trierischen Lokalsage zufolge die Mosel von Trier bis nach Neumagen vom Blute der gemordeten Christen geröthet wurde[2]), und beendete seine Bahn ebenso unheimlich zu Soissons[3]).

---

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Rictius Varus“ a. a. O. S. 23—28 und meine Anzeigen von Hauck und Beissel (s. oben S. 4, Anm. 1).

2) Vgl. Browerus, Annales Trevirenses I, Leodii 1671, S. 194 B, ad a. Chr. 286, Nr. 76 u. 77.

3) Vgl. die ausführliche Todtenliste bei Baronius, Ann. eccl. II, Venetiis 1706 ad a. Chr. 303 S. 616—618, §§. 124. 128. 130—132. Mart. Roman. Coloniae 1603 s. 22. Jan., 1. 7. 25. Oct., 12. Decemb.

Indess Rictius Varus steht weder zur Regierungszeit des Maximianus Herculius noch zu der Constantius' I. noch endlich zum diocletianischen Zeitalter überhaupt in Beziehung, ist vielmehr lediglich das Produkt des Mythus. Nehmen wir zunächst an, dieser angebliche Statthalter des Herculius sei eine geschichtliche Persönlichkeit, so ist die Frage, ob seine düstere Wirksamkeit in die Anfänge Maximians, also etwa in's Jahr 286 bezw. in die Jahre 286 bis 288 (so Tillemont; s. w. unten) fällt, mit dem Martyrium der thebäischen Legion in ursächlichem Zusammenhang steht, oder ob er in den Jahren 303—305, genauer im Jahre 304/5, im Auftrage seines Kaisers die diocletianischen Christenedicte und zumal das schneidige vierte in Gallien, natürlich wider Willen des Kaisers Constantius, stricte vollstreckt hat. Die erste Frage will ich sogleich erledigen, die zweite aber wird am Angemessensten, um der Gesammtdarstellung nicht vorzugreifen, erst weiter unten, im Zusammenhange mit der Schilderung der Sturmjahre 303 ff., beantwortet; alsdann soll auch die auf die Geschichtlichkeit des Rictius Varus bezügliche Streitfrage erörtert werden.

Die erstere Annahme verficht seit dem Mittelalter bis heute die Trierische Kirche; sie geht von der Voraussetzung aus, die Trierischen Opfer der Grausamkeit des Rictius Varus seien in der Krypta der dortigen Paulinuskirche bestattet, und hat noch unlängst (im Oktober 1886) die 16. Säcularfeier der angeblich im Jahre 286 gemordeten Landsleute mit grösstem Pomp begangen. Auch die Bollandisten, Tillémont (Mémoires pour servir à l'hist. eccles. [Pariser Ausgabe] IV, S. 428 f. 433 ff. 454—457. 718; V, S. 3 f.), Amédée Thierry (Hist. de la Gaule etc. III, Paris 1847, S. 24—54), Friedrich (K. G. Deutschlands I, S. 106—141 und zumal 136) und der Jesuit Beissel (Geschichte. der Trierer Kirchen I, zumal S. 16—55) datiren die christenfeindlichen Acte des fraglichen Statthalters auf die erste Regierungszeit Maximian's. Alle diese Forscher gehen in Uebereinstimmung mit der Trierischen Lokaltradition, die u. A. durch die c. 1100 verfassten „Gesta Trevirorum" (ed. G. Waitz [Monumenta-Ausgabe], S. 150.

166) repräsentirt wird, von der Voraussetzung der Echtheit des Martyriums der Thebäer aus und behaupten dann weiter, Rictius Varus hätte das Vernichtungswerk seines Herrn einfach durch Niedermetzelung verschiedener Detachements jener Legion in den gallischen bezw. rheinischen Städten fortgesetzt und in deren Untergang auch noch andere eifrige Christengemeinden verflochten. Die Datirung der Gräuel des Präfecten auf die Jahre 286 ff. steht und fällt also mit der Authentie oder Ungeschichtlichkeit des Martyriums der Thebäer. Wir haben aber gesehen, dass diese zahlreichen Blutzeugen dem Bereiche des Mythus angehören. Rictius Varus steht somit zu den Anfängen des Herculius in gar keinem Zusammenhang.

c. Das angebliche Martyrium einiger Verwandten Diocletians[1]).

Die christliche Tradition kennt u. A. folgende Verwandte Diocletian's selber: Einen Bruder Namens Maximus oder Maximinus, zwei Neffen, des letzteren Söhne, Cajus und Gabinius, eine Grossnichte Susanna, Tochter des Gabinius, einen „propinquus“ (Verwandten durch Verschwägerung) Claudius nebst Gemahlin und Söhnen. Alle diese angeblichen Verwandten des Kaisers sollen noch dazu, abgesehen von Maximus, nicht bloss Convertiten, sondern sogar christliche Martyrer gewesen sein! Aber erstens findet sich im echten Quellenmaterial, abgesehen von der dunkeln Herkunft des Imperators, bloss seine Tochter Valeria und deren Mutter Prisca erwähnt[2]), und jene zahlreichen Verwandten des Kaisers sind eben nur durch apokryphe Documente, durch die acta s. Marcelli papae, ein durch und durch gefälschtes

1) Vgl. meinen Aufsatz „Die angebliche Christenverfolgung des Kaisers Claudius II.“, Zeitschr. für wiss. Theol. XXVII = 1884, H. 1 (S. 37—84) S. 49—53.

2) Vgl. die Inschrift bei Orelli, Inscriptiones Latinae selectae, S. 236, Nr. 1065: Valeriae Augustae || M. Artorius M. F. || Pal. || Vicarius | procurat. August. etc. Lactant. Mortes ed. Hurter c. 9. 15. (die entscheidende Stelle!) 35. 39—41. 50. 51. Victor senior, Caess. c. 39. Eusebii chron., Olymp. 268 ed. Migne S. 582.

Heiligenleben, wie Tillémont (Mémoires V, S. 95. 627), Hunziker (S. 197) und R. A. Lipsius (Chronologie, S. 250 f.) nachgewiesen haben, und die gleichfalls anrüchigen acta s. Susannae (bei Surius, Vitae probatae Sanctorum, s. 11. August und im ausführlichen Auszug bei Baronius, Ann. eccl. II, S. 547—549) bezeugt. Auch die acta Susannae hat bereits Tillémonts (Mém. IV, S. 572. 760—762) hier recht scharfsinnige und glückliche Kritik in höchst lesenswerther Einzelausführung unter die Fälschungen verwiesen, und Hunziker (S. 277), sowie Lipsius (S. 241) sind zu demselben Ergebniss gelangt. Das klägliche Actenstück nimmt an, Diocletian hätte sich seine Grossnichte Susanna als Gemahlin für seinen Collegen, den Kaiser Maximianus, auserkoren. Diese Voraussetzung ist aber grundfalsch; denn entweder ist an Maximianus Herculius zu denken; der war aber mit der Syrerin Eutropia, der Mutter von Constantins Gemahlin Fausta und wahrscheinlich auch des Maxentius, vermählt[1]), oder aber, und dies ist wahrscheinlicher, unter jenem Maximian ist Maximianus Galerius zu verstehen; der war indess der Gemahl der Valeria, und diese hat nicht bloss ihren Gemahl († 311), sondern auch ihren Vater († 313, etwa im Juni) überlebt; sie wurde im Jahre 314, kurz vor Ausbruch des ersten Krieges zwischen Constantin und Licinius, auf Befehl des letzteren zu Thessalonich nebst ihrer Mutter Prisca enthauptet[2]). Die Vermuthung des Baronius, Diocletian hätte erst nach dem Tode Valerias, der ersten oder vielmehr zweiten Gemahlin des Galerius (vgl. Eckhel, D. N. VIII, S. 40 f.), für diesen die Susanna als Frau ausersehen, ist also nur ein harmonistischer Nothbehelf, freilich insofern zu entschuldigen, als die editio princeps der Lactanz'schen Mortes zur Zeit des Cardinals noch nicht erschienen war.

1) Vgl. Victor iun. epit. c. 40. Eus. vita Const. l. III c. 52. Julian. orat. I. Tillémont a. a. O. S. 761 f. und Eckhel, D. N. VIII, S. 27 f.

2) Vgl. Lact. Mortes c. 50. 51. meine „Licinianische Christenverf.", S. 64. 94 und meine Ausführungen über die Abfassungszeit der „Mortes" im „Philologus" XXXVI, H. 4, S. 597—602.

Die in den actis Susannae gleichfalls vorherrschende Voraussetzung, Diocletian hätte so viele Verwandte hinrichten lassen, wird durch den Zeitgenossen Vopiscus widerlegt, der den Kaiser „**amantissimus** suorum“ nennt (Numerianus c. 13 [3]). Auf dieses Urtheil des Autors ist um so mehr Werth zu legen, als er seine Kaiserbiographieen erst im J. 305/6 schrieb, d. h. nach der Abdankung Diocletian's (1. Mai 305) und vor dem Tode Constantius' I. (25. Juli 306), also auf die regierenden Imperatoren keine Rücksicht zu nehmen hatte.

Alle in den actis Susannae dem Christenverfolger zugeschriebenen Verwandten sind also ungeschichtlich, mit alleiniger Ausnahme des römischen Bischofs Gajus (sed. von 17. Dec. 283 bis 22. April 296, vgl. Lipsius, S. 240 f. 264), dessen historische Existenz durch die Erwähnung im ältesten Kalender der römischen Kirche, im Bischofskatalog und in der „Depositio episcoporum“ der liberianischen Chronik vom J. 354 (s. Lipsius, S. 267, Ruinart, Acta mart., Ratisbonae 1859, S. 631 ff., F. X. Kraus, Roma Sotterranea, zweite Aufl. 1879, S. 598 f.) ausreichend verbürgt ist. Aber auch in Betreff seiner hat die unbefangene Kritik ein Zweifaches zu betonen, erstens seine Nichtzugehörigkeit zur diocletianischen Familie und dann die Thatsache, dass er weder Martyrer noch auch nur Bekenner geworden ist (s. bezüglich dieses letzten Punktes die völlig überzeugende Beweisführung von Lipsius, S. 241). Zutreffend urtheilt auch Josef Langen (Geschichte der römischen Kirche bis Leo I, Bonn 1881, S. 369 und Anm. 1 das.) über unsere Streitfrage: „dass derselbe (Bischof Gajus) sich der diocletianischen Verfolgung durch die Flucht entzogen habe .... oder gar in derselben Martyrer geworden ...., ist sicher unrichtig, weil er geraume Zeit vor Beginn der Verfolgung starb. Die von ihm und seiner Familie erzählenden Acten der h. Susanna .... sind gänzlich unzuverlässig“.

3. Motive der diocletianischen Christenverfolgung.

Diese weitverzweigte und vielberufene Streitfrage erörtere ich im selbständigen Anschluss an Ad. Harnacks gediegene Anzeige von Mason, The Persecution of Diocletian, Cambridge 1876 in der Leipziger theol. Lit.-Ztg. (1877, No. 7, S. 169—174).

Die letzte grosse Christenverfolgung hat nicht nothwendig als Consequenz des diocletianischen Regierungssystems, als „Krönung des Gebäudes" zu gelten, so dass es der von Lact., Mortes c. 10—15 so sehr betonten Machinationen des Kaisers Galerius gar nicht bedurft hätte. Wenn also Burckhardt in seinem „Constantin", Th. Bernhardt („Diocletians Verhältniss zu den Christen", Bonn 1860) und Andere den Lactantius'schen Bericht unbedingt ablehnen, so lässt sich dies nur auf verwerfliche Hyperkritik zurückführen. Mit Recht will aber Harnack auch von der entgegengesetzten Annahme Masons nichts wissen, der in unkritischer Ueberschätzung des Eus. h. e. VIII 1 Erzählten den Diocletian „paene Christianus" nennt, ihm den christenfreundlichen Monotheismus eines Constantius I. zuschreibt und von der Voraussetzung ausgeht, der Monarch sei nur durch die Macht der Verhältnisse, zumal durch die Intriguen des Galerius, zu seinem tiefen Schmerz aus der Rolle eines Constantin in die eines Decius gedrängt worden; ja Mason behauptet sogar, das Edict von Mailand hätte dem Einsiedler von Salonä zur Genugthuung gereicht! Aber alles das sind bloss geistreiche Paradoxa, die dem historischen Zusammenhang widersprechen; Harnacks beide Gegengründe — ein dem Constantius'schen analoger Deismus Diocletians lässt sich nicht nachweisen, und die Christenedicte des Jahres 303, an denen der Kaiser noch in gleicher Linie wie sein zweiter Cäsar betheiligt ist, und zumal auch schon das erste, verrathen nicht etwa humane Schonung, sondern einfach den kalten, auf die Vernichtung der Kirche speculirenden, Staatsmann — sind gewiss zutreffend. Mit Fug will also Harnack (S. 172) in Galerius und seinen neuplatonischen Freunden, zumal Hierocles, die intellectuellen Urheber der diocletianischen

Verfolgung erblicken [1]), die den alternden Kaiser von der Nothwendigkeit, die Kirche zu unterdrücken, überzeugt hätten, indem sie einerseits den Aberglauben des Augustus benutzten, anderseits die Christen als Revolutionäre darzustellen sich bemühten (vgl. Lact. c. 10—15, mit c. 16). Daneben möchte ich auch noch den Einfluss der mit Galerius und den Neuplatonikern verbündeten Priesterzunft betonen, die in Folge der täglichen Fortschritte des Christenthums sich in ihren eigennützigen Interessen geschädigt glaubte (vgl. z. B. Lact., Mortes c. 10, Eus. v. Const. II. c. 50).

4. Die Vorboten des Sturmes [2]).

Der allgemeinen Verfolgung gingen relativ unbedeutende Vorboten vorher. Einige Zeit vor der definitiven Kündigung des Waffenstillstandes kam es in den Reichsgebieten der Kaiser Galerius Maximian und sogar Diocletians zu einigen partiellen Massregelungen der Christen im Palaste

1) Vgl. Lact., Mortes c. 16: „Nam cum incidisses (sc. Donate carissime) .... in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit" etc. Gut handelt Hunziker (S. 144 f.) über die Bedeutung des Neuplatonismus: „Indessen hatte sich auch die geistige Kraft des Heidenthums im Neuplatonismus für den letzten Kampf concentrirt; durch sein Emporkommen verödeten die Stoa und die Schule Epikurs. Die Lehre der Neuplatoniker ist ein letzter Versuch heidnischer Philosophie. An die Stelle der Speculation trat die Intuition, durch die das Göttliche erschaut ward. Damit wurde aber das Gebiet eigentlicher Philosophie verlassen; an ihre Stelle trat Theosophie und Mysticismus. Priesterthum und Philosophenthum flossen in einander über. Im Bund mit dem Priesterthum wurde die Theosophie zur Magie, die Philosophen zu Thaumaturgen; zugleich aber suchte der Neuplatonismus den heidnischen Götterglauben durch Allegorisirung der Mythen zu verklären und damit beides zu retten. Durch dieses bedingte sich auch die Stellung des Neuplatonismus zum Christenthum. Ihr Grundgedanke ist die bis zum Fanatismus gesteigerte Opposition des heidnischen Pietätsgefühls wider die nova religio, die die alten Götter hasse".

2) Vgl. hierzu Hunziker, S. 148. 154. 261—265 und meinen Art. „Christenverf." a. a. O. S. 244 f.

und namentlich im Heer. Wir wissen nicht genau, wann diese vereinzelten Bedrückungen begannen; nur so viel ist unzweifelhaft, dass im Jahre 295 die christlichen Soldaten in der unmittelbaren Umgebung Diocletians und seiner Mitregenten noch in keiner Weise wegen ihres Glaubens belästigt wurden [1]).

a. In Nordafrika, also im Reichsgebiet des Herculius, sind drei Executionen von Christen vor 303 authentisch bezeugt; es handelt sich indess nicht um ein persönliches Einschreiten des Augustus:

α. Maximilian wurde im Jahre 295 zu Thebeste in Numidien enthauptet, aber nicht wegen seines Glaubens, sondern wegen seiner ascetischen Verweigerung des Fahneneides (s. S. 12, Anm. 1).

β. Der Centurio Marcellus wurde, wir wissen nicht genau, in welchem Jahre, indess jedenfalls vor 303, am 30. October zu Tingi (Tanger) in Mauretanien weit weniger wegen seines Glaubens als wegen grober Verletzung der militärischen Disciplin, auffälliger Verzichtleistung auf seine Charge, Schmähungen gegen die Kaiser u. s. w. als Majestätsverbrecher hingerichtet (vgl. Acta bei Ruinart, S. 343 f., zumal c. 1. 2).

γ. Die Katastrophe des Cassianus hängt enge zusammen mit dem tragischen Ende des Marcellus. Cassianus fungirte als Schreiber des stellvertretenden Prätorialpräfecten Aurelianus Agricolanus beim Processe des Marcellus. Die Verurtheilung dieses Centurios nannte er eine ungerechte; Griffel und Buch warf er zur Erde. Dafür wurde er am 3. December wie Marcellus enthauptet (vgl. „Passio s. Cassiani Tingitani martyris bei Ruinart, S. 345 [2. Kapitel!] und Hunziker, S. 262, Nr. 3) [2]).

---

1) Vgl. die echten acta s. Maximiliani martyris bei Ruinart, S. 340 ff. c. 1 („Tusco et Anulino consulibus" = 295) mit c. 2: „dixit Dion proconsul: in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani (scil. Herculii), Constantii et Maximi (corrige: Maximiani, sc. Galerii) milites Christiani sunt et militant".

2) Ruinart (S. 244) datirt nach dem Vorgang des Vasaeus das tragische Ende des Marcellus und des Cassianus gerade auf das

Mit Recht erblicken Neander (Geschichte der Religion Jesu Christi I, S. 226—229), Mason (bei Harnack, S. 170) und Harnack selbst (a. a. O.) im Maximilian- und Marcellusfall keine eigentliche Verfolgung. Eher kann man das Schicksal des Cassianus als ein Martyrium im kirchlichen Sinne ansehen, aber auch er hat seine Hinrichtung durch unvorsichtiges Demonstriren, durch Selbstdenunciation herbeibeschworen.

b. Im Verwaltungsbezirk des Galerius, im sog. illyrischen Dreieck, lassen sich folgende vereinzelte Maassregelungen christlicher Soldaten vor Beginn der officiellen Verfolgung nachweisen:

α. Der zweite Cäsar liess seinen christlichen Kriegern die Wahl, entweder zu opfern oder ihre Chargen einzubüssen; einige wenige besonders eifrige Christen wurden sogar hingerichtet (vgl. Eus. Supplementum zu h. e. VIII 17). Ohne Grund hält Hunziker (S. 150) diesen Bericht für apokryph, weil nicht dem Galerius, sondern Diocletian selbst die Priorität in vereinzelten Christenhetzen vor 303 zuzusprechen sei. Indess lautet die Mittheilung, gerade der fanatische Galerius, der Haupturheber der grossen Verfolgung, habe schon früher gelegentlich seinem Christenhass in seiner Eigenschaft als Oberbefehlshaber eines grossen Theiles des Reichsheeres Luft gemacht, durchaus dem geschichtlichen Zusammenhang entsprechend; auch waren diese partiellen Maassregelungen von Soldaten nicht gerade heftig. Diese Präludien fanden nach Eusebius schon lange vor 303 statt. Dies mag richtig sein, aber gewiss erlaubte sich Galerius diese Verstösse gegen die Gesammtpolitik des Oberkaisers nicht eher, als bis er in Folge seines glorreichen persischen Feldzuges (297) einen thatsächlichen Einfluss und ein Selbstvertrauen gewonnen hatte, das über die Stellung des zweiten Cäsars hinausging [1]).

Jahr 298, aber die unzweifelhaft echten Acten nennen nur den Tag, nicht das Jahr; „Vasaeus hat das Jahr 298 vermuthet, offenbar weil in dieses Jahr Quinquennalien fielen" (Hunziker, S. 262).

1) Vgl. z. B. Lact. c. 9. Eus. chron. ed. Migne Olymp. 271. Eutrop. breviar. X, 4 (3). Amm. Marc. XXV, 7. Excerpta de lega-

β. Das Einschreiten der Kaiser gegen christliche Soldaten — wir werden alsbald sehen, dass auch Diocletian vor 303 persönlich christliche Krieger gemaassregelt hat — fand auch bei einzelnen höhern Offizieren servile Nachahmung:

In diesen Zusammenhang gehört:

α[1]. Die bekannte Notiz der eusebianischen Chronik, Olymp. 270: „Veturius magister militiae Christianos persequitur milites paulatim ex illo tempore iam persecutione adversum nos incipiente" und ebenso

β[1]. Die Erzählung von einem heidnischen Heerführer, der eine Säuberung der Truppen von christlichen Elementen vornahm, die überzeugungsfesten Krieger zur Ausstossung aus dem Soldatenstande verurtheilte, übrigens nur sehr wenige hinrichten liess (vgl. Eus. h. e. VIII c. 4).

Ob Veturius mit dem Eus. VIII 4 erwähnten Heerführer identisch ist, wissen wir nicht; ebenso lässt sich nicht genau ermitteln, ob beide Vorfälle sich auf das Reichsgebiet des Galerius oder Diocletians beziehen. Der Eus. VIII 4 genannte Offizier scheint übrigens speciell in Diensten des Galerius gestanden zu haben; denn, wie sich aus dem Vergleich von Lact. c. 10 mit Eus. Suppl. ad h. e. VIII 17 ergibt, führte nur die Galerius'sche und nicht zugleich die diocletianische Musterung des Heeres zu vereinzelten Martyrien.

c. Diocletian persönlich gerieth schon längere Zeit vor 303 bei zwei Anlässen in Conflict mit einzelnen Christen:

α. Es handelt sich zunächst um das vielberufene Martyrium der „Quattuor coronati". Bezüglich dieses überaus schwierigen Gegenstandes folge ich im Wesentlichen den gründlichen Erörterungen Th. Keims (Deutsche Vierteljahresschrift von Heydenheim, Jahrg. II, H. 1) und Hunziker (S. 262—265, Nr. 4). Diese Passio[1]) nun berichtet in der Haupt-

---

tionibus ex Petri Patricii historia bei Niebuhr, Corpus script. hist. Byzant. I S. 126—128, Nr. 12, S. 134—136, Nr. 3).

1) Im Auszug bei Surius, vitae probatae Sanctorum, s. 8. Novemb. und vollständig bei Wattenbach (Passio ss. Quattuor coron., in den Untersuchungen zur römischen Kaisergesch. hrsg. von M. Büdinger II S. 323).

sache Folgendes: „Diocletian lässt in den Marmorbrüchen von Sirmium (in Pannonien) fünf christliche Steinmetzen — nur vier Arbeiter sind übrigens die Träger dieser Legende — wegen ihrer Weigerung, ein Bild des Aesculap zu verfertigen und den Sonnengott zu verehren, sowie wegen hochverrätherischer Redensarten nach langem Zögern, zuletzt in Wuth gerathend, in Bleisärgen in der Save ertränken. Dann geht er nach Rom und lässt in einem neuerbauten Aesculaptempel vor dem Gott die dortigen Truppen räuchern („thurificare“). Vier Unteroffiziere („cornicularii“) verweigern diesen heidnischen Act und werden dafür mit Bleikugeln (plumbatae) zu Tode gegeisselt“.

Den ersten Theil dieser Acten, das Martyrium der Pannonier, halte auch ich für im Wesentlichen authentisch; freilich fehlt es nicht an ungeschichtlichen Zügen, aber im grossen Ganzen überwiegt das Geschichtliche. Mehr als zweifelhaft lautet indess die barbarische, im römischen Criminalrecht nicht vorgesehene, Todesstrafe, die der Augustus persönlich, noch dazu in so früher Zeit, gegen jene Arbeiter verhängt haben soll. Mit Fug versetzt Keim die Begebenheit schon in's Jahr 294, weil in diesem Jahre die meisten der diocletianischen Gesetze von Sirmium aus erlassen sind. Den zweiten Theil der „Passio“, den Bericht über die vier römischen Blutzeugen, wenigstens soweit Diocletian darin verflochten ist, halte ich aber nicht nur für höchst verdächtig, sondern sogar für apokryph. Denn erstens ist der Oberkaiser erst Ende 303, also viele Jahre nach 294, nach Rom gekommen; weiter spielen St. Sebastian und der römische Bischof Melchiades darin eine Rolle(!), und endlich liegt da wahrscheinlich, wie Hunziker mit Fug betont, eine jener bekannten Zusammenschmelzungen zweier verschiedener Martyrergeschichten vor, „welche die echten Bestandtheile selten intact lässt“ [1]).

---

1) Weitere Literatur: Edmund Meyer, die Passio s. quattuor coronati (Forschungen zur deutschen Geschichte XVIII = 1878). de Rossi (Bulletino di Archeologia cristiana, Roma 1879, S. 45—91). Zöckler a. a. O. S. 60 und Bellesheim, Art. Quattuor coronati, F. X. Kraus'sche Real-Encyklop. II, Liefg. 15, 1885, S. 678—681 (im Anschluss an de Rossi).

β. Von geringem Belang war die von Diocletian persönlich versuchte Massregelung der Christen am Hofe und im Heer. Als einst der Kaiser in irgend einer orientalischen Stadt mit Opfern beschäftigt war, machten ihn die Götzenpriester darauf aufmerksam, die Gegenwart der profanen Leute, der Christen, störe durch ihr Kreuzschlagen die Sacra. Sofort befahl der abergläubische Monarch sämmtlichen Hofbeamten zu opfern, und gegen überzeugungsfeste Christen verfügte er Prügelstrafe; ausserdem stellte er die christlichen Soldaten vor die Alternative, entweder auf ihren Glauben oder ihre Chargen zu verzichten. Diese Behelligung der christlichen Krieger führte also nur zu Bekenntnissen (vgl. Lact. c. 10). In welchem Jahre dieser Vorfall stattfand, lässt sich nicht bestimmen. Aus dem Vergleiche von Lact. c. 10[1]) mit c. 11 und 12 erhellt nur soviel, dass diese Christenhetze dem Winter 302 um einige Zeit vorherging.

1) „hactenus furor eius et ira processit ... Deinde interiecto aliquanto tempore in Bithyniam venit hiematum“ etc.

Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr.
Artikel II.

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul
in Dresden.

(Schluss.)

Weiter zeigt sich in der Justinschen Stelle, was die geheime Triebkraft für die Genealogie, und wenn die Lesart Ἀδάμ richtig ist, für die zweifache Genealogie Jesu bei Matthäus und Lukas gewesen ist. Es ist dies die Bezeichnung Jesu als υἱὸς ἀνθρώπου gewesen. Er hat sich so genannt, meint Justin, nicht wegen der Danielstelle, wie geschichtlich wahrscheinlich, sondern von den Ahnvätern seiner Mutter, der Jungfrau her, die aus Abraham's Stamme war, (Matthäus) oder von Adam her, der der Vater war auch von Abraham, Isaak, Jakob, David (Lukas). Man suchte für den Genitiv ἀνθρώπου nach Jemand, der κατ' ἐξοχὴν so zu nennen wäre, also natürlich nach einem Manne, und das war Abraham, und im vollsten Maasse Adam. So hatte man den Mann, und Christus konnte nun mit vollem Rechte der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου heissen; „denn auch, setzt Justin hinzu, um die geheime Werkstätte der Genealogie ganz ausser Zweifel zu lassen, auch die Erzeuger (Ahnen) der Frau nennen wir Väter der von der Tochter geborenen Kinder“. So ist denn Christus David-Abrahams, resp. Adams Sohn. Eine Genealogie, oder Genealogien liessen sich aus dem A. Test. leicht genug herstellen; sie sind aber sehr späte Zuthaten, weil sie erst zu ihrem Vorgänger das Dogma von der Jungfraugeburt haben mussten, was doch, als selbst zur Zeit Justins noch

nicht ganz fest, schwerlich in's erste Jahrhundert zurückreicht. Das Matthäus- und Lukasevangelium in seiner jetzigen Gestalt wird schon deshalb nicht ins erste Jahrhundert fallen können.

Sehen wir nach dieser Abschweifung uns die Prädicate Christi in der früher citirten Stelle Justins an, so finden wir, wie gesagt, auch die, welche seine Menscheit bezeichnen, dogmatisch tingirt. Justin hat ihn also mit sammt den Christen seiner Zeit erkannt als den τῶν πατριαρχῶν υἱόν; denn er ist durch eine Jungfrau aus deren Geschlecht geboren; er hat es auch auf sich genommen, ein Mensch von hässlicher Gestalt zu werden, verachtet, voller Leiden, ἀειδής, ἄτιμος, παθητός. Natürlich weiss das Justin aus Jes. 53. Aber auch, wo Justin so von der menschlichen Seite spricht, geschieht auch das nicht, ohne sofort die göttliche daneben zur hervorragenden Geltung zu bringen. So berichtet er uns sofort im Zusammenhange des Obigen: „und da wir ihn in den apostol. Denkwürdigkeiten als Sohn haben und Sohn ihn nennen, so haben wir ihn auch als solchen erkannt, νενοήκαμεν ὄντα, und (haben erkannt) dass er vor allen Creaturen vom Vater durch dessen Macht und Willen ausgegangen ist, Er, der auch als Weisheit und als Tag, als Aufgang, Schwert, Stein und Stab, als Jakob und Israel in immer andrer Weise benannt wird, und (haben erkannt) dass er durch die Jungfrau Mensch geworden ist, damit auf demselben Wege, auf welchem der Ungehorsam (die Sünde) von der Schlange aus seinen Anfang nahm, er auch sein Ende nehme. Denn Eva hat als Jungfrau und noch ungeschwächt die Rede von der Schlange in sich aufgenommen und dadurch die Sünde und den Tod geboren, Maria aber, die Jungfrau, hat mit Glauben und Freude die frohe Botschaft des Engels Gabriel hingenommen . . . . . und geantwortet: es geschehe mir wie Du sagest“ c. 100 (p. 327 B). Da sehen wir denn, wie zu allem andern noch ein mächtiger Antrieb zur Bildung der Erzählung und des Dogmas von der Jungfraugeburt hinzukam, um von nun an ein Lieblingskind des Glaubens der katholischen Kirche zu werden: Maria die umgekehrte Eva, Ave-Eva!

So erhält denn der Sohn freilich auch menschliche Prädikate; aber wie sehr die menschliche Natur hinter der göttlichen zurücktreten muss, das sieht man gerade da, wo Justin die active Seite jener hervorzuheben veranlasst wäre; er lässt da so wenig von ihrer Energie übrig, dass man sie von einer Passivität kaum noch unterscheiden kann. So fährt er in der Exegese des Psalm 22 fort: Christus deute in diesem Psalm an, dass er auch selbst von demselben Gott werde errettet werden und rühme sich nicht, durch eigenen Willen oder eigene Kraft etwas zu thun. „Denn auch auf Erden verfuhr er so. Als Einer ihm sagte: Guter Meister! antwortete er: was nennst Du mich gut? Einer ist gut, mein Vater, der im Himmel ist“. Diese Stelle, die allerdings schon das Bestreben hat durch Weglassen des bei Markus-Lukas sich findenden οὐδεὶς ἀγαθὸς auch die Worte zu schwächen (vergl. Mark. 10, 17. 18; Luk. 18, 18. 19), ein Bestreben, welches in der verfälschten Lesart, die später in dem Matthäusevangelium als lectio variata Eingang gefunden hat, durchdrang, sie zeigt noch vielmehr das Bestreben zur Schwächung des Sinnes. Die Worte sind dem Schriftsteller nicht ein Beweis des sittlichen Kampfes, dessen Dasein Jesus auch für sich anerkennt, sondern sie sind ihm ein Ausdruck seiner Demüthigkeit im Sinne leidenden Verhaltens des οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι. c. 101 (p. 328 A). Es ist überall ein ὑπομεῖναι. Zwischen dem ὑπέμεινε, durch das er sich unterzog Mensch zu werden und dem Verzichten auf eigenen Willen auch mitten im Handeln ist kein Unterschied. Natürlich; der Mensch gewordene Gott braucht nur Einen Willen, den göttlichen; darum, οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ πράττει τι, wenn das αὐτὸς den ἄνθρωπος γενόμενος bedeutet; und das ist nur ein anderer Ausdruck für das Johanneische: „ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen“, Joh. 5, 30, und das: „Ich und der Vater sind Eins!“ 10, 30.

Dagegen war kein Grund da, der Menschennatur das Leiden abzusprechen oder es zu schwächen. Das Leiden ist nur die Erfüllung des mit der Erniedrigung selbst gegebenen ὑπομεῖναι. Darum geschieht es, dass auch Justin das Leiden hervorhebt, mit starker Wendung gegen die sich damals

bereits vernehmlich machenden Doketen. So spricht er im Verlaufe der weiteren Exegese des erwähnten Psalms im Cap. 103 von dem Kampfe Jesu auf Gethsemane mit der Bemerkung: es habe ihm, Jesu, offenbar das Herz gezittert, damit wir wüssten, dass der Vater um unseretwillen gewollt habe, dass auch sein eigener Sohn in dergleichen Leiden ἀληθῶς gewesen sei, und wir nicht sagten, dass Er als Sohn Gottes nicht Theil gehabt habe an dem, was ihm zustiess, d. h. keine Empfindung davon gehabt habe. So lag es also nicht im dogmatischen Sinne der Zeit, in diesem Punkte irgend wie die geschichtliche Realität zu leugnen oder abzuschwächen. Und das war's, was auch diesem dogmatischen Christenthum die sittliche Stärke liess und für alle Zeit gelassen hat.

Dieser Christus nun, wie er denn selbst die verborgene Hypostase war für eine ganze Reihe wichtiger Vorgänge, so ist er's in Sonderheit für die Benennung Jakobs als Israel, des Auses (Hosea) als Josua, Handlungen, die er gerade so vornahm, wie er später den Simon umnannte in Petrus und die Zebedaiden in Donnerssöhne c. 106. Er wird der Stern aus Jakob und der Held aus Israel nach Num. 24, 17 genannt und von ihm gilt das Wort aus Sacharja 6, 12: ἰδοὺ ἀνὴρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ, Ecce vir, oriens nomen ejus! „Als denn nun gerade“, sagt Justin, „mit seiner Geburt ein Stern aufging am Himmel, wie in den Denkwürdigkeiten seiner Apostel geschrieben steht, so kamen die Magier aus Arabien, aus diesem Zeichen die Sache erkennend, und beteten ihn an“. eod. l. Da haben wir den Mythus mit sammt seiner Quelle, nur dass Justin selbst zwar die beiden Stellen wohl angibt, aber offenbar ihre Verbindung zum Ganzen nicht in der Hand hält. Denn während der ἀνὴρ, dessen Name oriens ist, der schaffenden Phantasie zum Manne aus dem Orient geworden ist, und aus dem Einen um so bequemer drei werden konnten, als auch bei Sacharja nach dem Einen, von dem es v. 12 heisst: καὶ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον κυρίου, eine Mehrzahl v. 15 erwähnt wird, die dieselbe Aufgabe haben: καὶ οἱ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἥξουσι καὶ οἰκοδομήσουσι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου (Septuag.), und während nun diese Stelle

mit der ersten, Num. 24, 17, so verbunden wird, dass diesem Manne aus dem Orient der Stern aus Jakob aufgeht, so stellt Justin beide Stellen unverbunden neben einander, als ob der Stern aus Jakob, und der Mann, dessen Name Orient, beide den Einen Christus bezeichneten. So sehr aber der Mythus bereits abgeschlossen ist und fertig hinter dem Erzähler liegt, so ausgeprägt sind doch noch die Bestandtheile im Gedächtniss festgehalten, aus denen das mythische Gewächs sich organisch bildete.

Dieser Christus nun, der auferstanden ist am dritten Tage, wie er den Juden gesagt, dass er ihnen kein Zeichen geben werde, ausser dem des Propheten Jonas, von dem aber die Juden sagen, seine Jünger hätten ihn Nachts aus dem Grabe gestohlen und betrögen nun die Menschen damit, dass sie behaupteten, er sei auferstanden von den Todten und sei auf gen Himmel gefahren, dieser Christus wird auch wieder kommen, c. 108*).

Ehe wir aber diesen Punkt weiter verfolgen, mag es verstattet sein, eine kritische Bemerkung zur Beurtheilung einiger hier einschlagender synoptischer Stellen zu machen. Justin sagt also in c. 107, dass Jesus seine Auferstehung am dritten Tage voraus verkündet, sei auch in den Denkwürdigkeiten aufgezeichnet, γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν; „Nämlich als die Juden zu ihm sagten: zeige uns ein Zeichen. Und er antwortete ihnen: das verruchte und ehebrecherische Geschlecht sucht ein Zeichen, und es wird ihnen kein Zeichen gegeben werden, ausser das Zeichen des Jonas. Und als er das sagte, war es verborgen erkannt zu werden von den Hörenden, dass er nach seinem

---

*) Anm. Wir geben in Folgendem bis Mitte von p. 117 eine Stelle aus unserer Schrift über „die Abfassungszeit der synoptischen Evgl.“, weil die in derselben niedergelegte Auffassung bedeutend durch den Justinschen Zusammenhang gestützt wird und sich sehr deutlich daraus ergibt, dass schon Justin allein genügende Anhaltspunkte für diese Abfassungszeit gewährt. Wir bemerken das gegen Harnack, der übrigens gerade in der Annahme über die Zeit der Redaction unserer Evgl. gar nicht von mir abweicht. Kann und will er seine Ansicht durch noch mehr Zeugnisse der alten Kirche stützen, als ich gethan, so wollen wir uns das gern gefallen lassen.

Kreuzestod am dritten Tage wieder auferstehen werde“, καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκουόντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται. c. 107 (p. 334 C). Diese letzten Worte zeigen ganz offenbar, dass Justin unter den ihm vorliegenden ἀπομνημονεύματα das Matthäusevangelium in unserer Redaction nicht gehabt haben kann. Er hätte sonst diese Worte nicht sagen können. Denn während das Matthäusevangelium 12, 39. 40 die Rede Jesu in ihrem ersten Satz γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δωθήσεται αὐτῇ (Justin αὐτοῖς), εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, gerade so gibt wie Justin, lässt es Jesus noch ausdrücklich hinzufügen: „Denn gleichwie Jonas im Bauche des Seeungeheuers drei Tage und drei Nächte war, so wird des Menschen Sohn im Innern der Erde drei Tage und drei Nächte sein“. Matthäus hat also bereits für die Worte vom Zeichen des Jonas eine ganz bestimmte Deutung, und lässt solche zwar von Jesus selbst geben, die Deutung auf seine Auferstehung, während Justin, dem doch an solcher von Jesus selbst gegebenen Deutung Alles liegen musste, sie nicht kennt, sogar sagt, die Hörenden hätten seine Worte vom Zeichen des Jonas nicht verstanden, obschon man sie doch so auslegen müsse. Was also bei Justin noch Sache des Auslegers ist, das ist bei Matthäus völlige Gewissheit, so sehr, dass sie von Jesus selbst gegeben ist. Mit andern Worten: das Matthäusevangelium in der Redaction, in welcher wir es lesen, hat dem Justin noch nicht vorgelegen, und das zwingt uns zu dem weiteren Schluss, dass diese Redaction, wenn sie bereits zu Justins Zeiten da war, doch nicht allgemein bekannt war. Am wahrscheinlichsten ist, dass sie in die Zeit Justins selbst fällt, ohne dass dieser sie kennen gelernt hat. Denn wenn einmal die Beziehung der Worte Jesu vom Zeichen des Jonas auf seine Auferstehung für die Auslegung angenommen war, was aus Justin ersichtlich ist, so konnte diese Auslegung sich als von Christo selbst gegeben sofort nicht nur in die evangelische Tradition einfügen, sondern, da die schriftliche Fixirung bereits nothwendig geworden aber doch noch im Laufenden war, auch zugleich schriftlich

fixirt werden. Die Stelle weist also unserm Matthäusevangelium kaum eine Abfassungszeit vor Mitte des 2. Jahrhunderts zu. Wie unsicher aber die Worte bei Matthäus, in denen Christus selbst die Auslegung gegeben haben soll, zum traditionellen Apparat gehören, das geht daraus hervor, dass die Worte Christi in ihrer ächt historischen Fassung, also ohne die Auslegung, sich in demselben Evangelium noch einmal finden, 16, 4: „Das verruchte und ehebrecherische Geschlecht sucht ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben werden, ausser das Zeichen des Jonas". (τοῦ προφήτου ist wie bei Justin weggelassen.) Hier ist ächte Tradition. Und so zeigt auch diese Stelle, dass wir immerhin im Matthäusevangelium noch am meisten von den Evangelien, vorzüglich in den Reden die Klangfarbe der Wirklichkeit haben. Was Jesus unter dem Zeichen des Jonas in Wahrheit verstanden hat, das geben seine Worte Matth. 12, 41: „Die Leute von Ninive werden auftreten am jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen; denn sie thaten Busse nach der Predigt des Jonas, und siehe, hier ist mehr, denn Jonas". Diese Worte schliessen sich an v. 39 in lebendiger Verbindung an.

Ein Zeichen für die ungefähr gleichzeitige aber selbständige Redaction unseres Matthäusevangelium und der Justinschen Schriften lässt sich auch darin finden, dass die Erzählung des Matthäus, die Hohenpriester und die Aeltesten hätten den Soldaten der Wache Geld gegeben mit dem Auftrag: „saget, dass seine Jünger des Nachts kamen und stahlen ihn, dieweil wir schliefen. . . . . Und sie nahmen das Geld und thaten, wie sie gelehrt waren. Solches ist eine gemeine Rede geworden bei den Juden bis auf den heutigen Tag", Matth. 28, 11 ff., dass also diese Erzählung ihrem Inhalte nach bei Justin sich findet, aber in ganz selbständiger Form, aus der lebendigen Tradition der Gegenwart heraus. Justin sagt c. 108, indem er die Juden auf ihre Verstocktheit hin anredet: „ihr habt nicht nur nicht Reue empfunden, nachdem ihr erfahren, dass er von den Todten auferstanden, sondern ihr habt Männer angestellt und sie nach allen Enden der Erde geschickt mit der Meldung, es sei eine gott-

lose und frevelhafte Secte von einem gewissen Jesus, einem galiläischen Schwärmer erstanden, den, nachdem wir ihn gekreuzigt, seine Jünger gestohlen haben aus seinem Grabe zur Nacht ..... und verwirren die Leute damit, dass sie sagen, er sei auferstanden von den Todten und sei gen Himmel gefahren". Die Erzählung ist bei beiden, Matthäus und Justin, selbständig gehalten, aber nicht nur das, sie scheint auch ein recht spätes Product zu sein, wahrscheinlich erst dem Zeitalter Justins angehörig; denn was er sonst bei biographischen Stücken aus dem Leben Jesu zu thun pflegt, dass er die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων citirt, das thut er hier nicht; offenbar, weil die Erzählung sich noch nicht in denselben findet; er spricht davon als von etwas, was er selbst erlebt. Hat sie nun Matthäus ebenfalls und zwar allein unter den Synoptikern, so ist auch das ein Zeichen für die späte Abfassung unseres Matthäusevangelium.

Näher als die letzte Redaction unseres Matthäusevangelium steht dem Verständniss der Worte Jesu über das Jonaszeichen das Lukasevangelium, Luk. 11, 29: ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. Zwar das attributive (γενεὰ) πονηρὰ καὶ μοιχαλίς des Matthäus-Justin trägt vielmehr die Farbe der Wirklichkeit als das zum Aussagesatz gewordene ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν. Aber die Deutung der Worte trifft noch den historischen Sinn, wenn es v. 30 heisst: „denn gleichwie Jonas den Niniviten ein Zeichen ward, so wird auch des Menschen Sohn diesem Geschlecht es sein". Da Lukas die andere Deutung noch nicht kannte, die er offenbar genommen haben würde, da sie dem Glauben der Christenheit ein grösseres Genüge gab, so spricht die Vermuthung sehr dafür, dass auch das Lukasevangelium der Zeit nach früher zu stellen ist, als unser heutiges Matthäusevangelium, wenigstens der Verfasser es nicht gekannt hat. Die Abfassungszeit des Lukasevangeliums selbst lässt sich aber nach der Apostelgeschichte desselben Verfassers mit ziemlicher Sicherheit bestimmen, da die letztere nicht vor 130 zu setzen ist, vielmehr zwischen 130—140 verfasst sein

muss, wie Hausrath in der betreffenden Partie über die Apostelgeschichte nachgewiesen.

Höchst charakteristisch ist die entsprechende Markusstelle. Da kommen Mark. 8, 11. 12 die Pharisäer, καὶ ἤρξαντο συνζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν. Καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει· Τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον. Hier ist Alles emphatischer, aber auch Alles den Worten nach mehr gesucht. „Wozu sucht dies Geschlecht ein Zeichen?" anstatt der einfachen Aussage der Thatsache: dies Geschlecht sucht ein Zeichen. Ferner: das εἰ δοθήσεται ist die stärkste Art etwas abzulehnen; zu dem εἰ ist nämlich eine Ellipse zu bilden, etwa: ich will nicht der sein, der ich bin, wenn diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden wird! Aber wie gekünstelt ist doch diese Rede im Munde Jesu gegenüber den Worten bei Matthäus und Lukas. Die Verruchtheit des Geschlechtes, das πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, ist eben so erkünstelt gelegt in das ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Da liegt sein Unwille nicht mehr blos in den Worten, er wird beschrieben durch die Haltung, die er bei der Forderung der Juden gezeigt. — Ist die Darstellung übertrieben, so ist die Sache dagegen abgeschwächt; der Zusatz mit dem σημεῖον Ἰωνᾶ ist weggelassen. Warum? Gerade dieser Zusatz gab bei der Auslegung den Streitpunkt, der dadurch beseitigt werden soll, dass der Schriftsteller diesen Satz εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ weglässt. Dann muss aber die Differenz in der Auslegung bereits dagewesen sein, Markus muss sowohl die eine als die andere Auslegung gekannt haben, die für die Auferstehung und die für die Busspredigt. Es werden also diejenigen wohl Recht haben, die bei Markus eine Neutralisirung der Thatsachen finden. Die Stelle ist dafür sehr sprechend. Dabei entspricht es ganz einer solchen neutralisirenden Tendenz, dass, je mehr die Sache inhaltlich geschwächt wird, desto mehr der Vorgang mit Worten aufgebauscht wird. Aus dem Allen ergibt sich, dass **Markus, wie er heutzutage uns vorliegt, erst nach Matthäus und Lukas**, deren beide in der Deutung abweichende Relationen

er eben neutralisirt, verfasst sein kann. Doch ist das Markusevangelium vermuthlich nicht der neutralisirende Niederschlag aus diesen beiden allein. Dass mindestens noch eine dritte Quelle ihm zu Grunde liegt (die auch mitzählt bei den ἀπομνημονεύματα des Justin, unter welchen höchst wahrscheinlich unsere drei Synoptiker, aber eben in einer früheren Redaction, und dieser vierte Synoptiker zu verstehen sind), geht auch aus unserer Markusstelle hervor. Justin referirt c. 107 p. 334 B: γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν συζητοῦντες αὐτῷ ἔλεγον, ὅτι Δεῖξον ἡμῖν σημεῖον κτλ. Markus sagt v. 11: καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ. Dass die Art des Vorganges, eben das συζητεῖν, zufällig bei beiden mit demselben Ausdruck bezeichnet sein sollte, ist kaum anzunehmen. Nur dass die Worte des Justin auch hier die Quelle treuer fliessen zu lassen scheinen, als der den Vorgang wieder stärker auftragende Bericht des Markus. Markus wird also nicht vor unserem Matthäusevangelium verfasst sein; doch auch nicht lange nach ihm, da das Interesse, solche Differenzpunkte, wie beim Jonaszeichen, zu beseitigen, ein sehr dringendes sein musste. Es wird wohl so sein, dass unsere heutigen drei Synoptiker in ihrer letzten Redaction der Zeit nach so ziemlich zusammenfallen, und diese Zeit ist eben die der Justinschen Schriftstellerei.

Kehren wir nun zur Christologie Justins zurück!

Also Justin behauptet eine zwiefache Erscheinung, παρουσία, Christi. Er citirt in Cap. 109 Micha 4, 1—7. In den ersten Versen sieht er die irdische Wirksamkeit Christi vorhergesagt. Die erste Parusie ist, „in welcher er als dem Leiden unterworfen, ohne Herrlichkeit und Ehre und am Kreuze gestorben verkündet worden ist“, die zweite, „in welcher er mit Herrlichkeit vom Himmel herkommen wird“. c. 110, p. 336 D. Freilich ist es schwer, gerade in den Worten Micha's den dem Leiden Unterworfenen zu finden; indess, wenn die Worte nicht auf Christus passen, so passen sie vielleicht auf die Christen und durch solches Medium auch auf ihn. Denn wir, die Christen, sind die, „welche, nachdem wir aus dem Gesetze und dem Worte, das aus

Jerusalem ausgehet, Micha 4, 2, durch die Apostel Jesu die Frömmigkeit gelernt, unsere Zuflucht genommen haben zum Gotte Jakobs und Israels; und die wir voll waren von Krieg und gegenseitigem Mord und jeglicher Schlechtigkeit, haben auf der ganzen Erde die Kriegsinstrumente, die Messer in Pflüge, die Lanzen in Ackergeräthe, Micha 4, 3, verwandelt, und treiben als Ackerwerk die Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Glauben und Hoffnung, die uns vom Vater selbst durch den Gekreuzigten kommt, und sitzen ein Jeder unter seinem Weinstock, Micha 4, 4, d. h. ein Jeder geht nur um mit seinem angetrauten Weibe; denn das Prophetenwort sagt, wie ihr wisst, sein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock". l. c. Ich sagte oben, Justin findet die Beziehung auf Christus in der Prophetie durch das Medium der Christen; er sagt das ausdrücklich, wenn er nach der Exegese von Vers 4 fortfährt: „Das Uebrige der Prophetie wird bei seiner zweiten Parusie eintreten", und nun unter der ἐκτεθλιμμένη und ἐξωσμένη (Luther: die Lahme und Verstossene) die Christen sieht, „die nicht nur von ihren Besitzthümern, sondern aus der ganzen Welt verstossen werden", und auf die die Worte Micha's 4, 6. 7 passen: „ich will die Lahmen versammeln und die Verstossenen zu Hauf bringen, ... ich will die Lahme machen, dass sie Erben haben soll und die Verstossene zum grossen Volke machen" etc. Geht das auf die Christen in der Parusie, so muss ja freilich auch eine solche stattfinden.

Und mit dieser ausschweifenden Interpretationsweise fährt er nun fort über die doppelte Parusie weiter zu reden. Wie Josua, der, um ein Typus auf Jesus zu sein, seinen Namen Hosea durch Moses umgeändert empfing, eben in Josua, Ἰησοῦν, also, wie dieser das Volk einführte in's gelobte Land und dieses selbst den mit ihm hingezogenen durch's Loos vertheilte, so wird auch Jesus der Christ die Zerstreuung des Volkes (Gottes) wenden, und wird das gelobte Land einem jeden, allerdings in anderer Weise zuertheilen. Denn jener gab ihnen ein zeitliches Erbtheil; dieser wird ihnen einen ewigen Besitz geben nach der Auferstehung der Heiligen, μετὰ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν, womit Justin die Auferstehung

der Gerechten meint, mit dem tausendjährigen Reich. Zu dieser eben kommt Jesus Christus wieder. „Jener hat die Sonne still stehen lassen, nachdem er vorher mit dem Namen Jesu (als Josua) benannt worden war und von dessen Geiste seine Kraft empfangen hatte. Denn dass es Jesus war, der dem Moses und dem Abraham und überhaupt den andern Patriarchen erschien und mit ihnen verkehrte, indem er dem Willen des Vaters unterthan war, habe ich schon angeführt; er, der auch Mensch zu werden kam durch die Jungfrau Maria, und der in alle Ewigkeit ist. Ich will es sagen! ἐρῶ! (scil., wie ich das meine. Dieses ἐρῶ ist durchaus nicht wegzulassen, wie Otto thut; es weist mit allem Nachdruck auf das, was eben folgt.) „Dieser nämlich ist es, von dem, an und durch den der Gott der Väter den Himmel und die Erde erneuern will (Apok. 21, 1); dieser ist es, der in Jerusalem als ein ewiges Licht glänzen soll (Jes. 60, 1. 19. 20). Dieser ist es, der nach der Weise Melchisedeks König von Salem und ewiger Priester des Höchsten ist“ (Gen. 14, 18; Ps. 110, 4). Ich habe hier die ganze Stelle aus Cap. 113 (p. 340 C ff.) hergesetzt; sie fasst noch einmal die wichtigsten Aussagen über den λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος zusammen und schliesst mit dem kräftigen Hinweis auf seine Parusie.

Wir aber, sagt Justin, die an diesen hohen Priester, den gekreuzigten Christus glauben, sind durch seine Gnade gereinigt von allem Schmutz und vor den Angriffen des Teufels bewahrt. Noch bestimmter wird dies bezeichnet als geschehend durch die Kraft Gottes, die uns durch ihn gesandt wird, c. 116 (p. 343 D, 344 A ff.). Hierüber ist noch ausführlicher zu sprechen.

Es handelt sich nämlich c. 115 unter Anderm um die Erklärung von Sacharja 3, 1: „und mir ward gezeiget der hohe Priester Josua, stehend vor dem Engel des Herrn“ etc. In diesem Hohenpriester Josua, der unter den Gefangenen Babylons des Amtes gewartet haben soll, sieht Justin eine Voraussagung dessen, was von unserm Hohenpriester und Gott und Christus, dem Sohne des Vaters des Alls, gethan werden sollte, τὴν ἐπὶ τοῦ ἐν Βαβυλῶνι Ἰησοῦ ἱερέως γενομένου ἐν τῷ λαῷ ὑμῶν ἀποκάλυψιν ἔρχομαι νῦν ἀποδεῖξαι

προκήρυξιν εἶναι τῶν ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου ἱερέως καὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων, γίνεσθαι μελλόντων (p. 343 B). Dieses τὰ γίνεσθαι μέλλοντα ist natürlich, was an uns von ihm gethan werden sollte; darum fährt Justin im folgenden c. 116 fort, zu zeigen, wie das, was dort von Josua ausgesagt wird, uns gelte, von Christus gewirkt: ἀλλ' ἵνα τὸν λόγον τὸν περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἁγίου ἀποδιδῶ ὑμῖν, ἀναλαμβάνω τὸν λόγον καί φημι κἀκείνην τὴν ἀποκάλυψιν εἰς ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ τὸν Χριστὸν ἀρχιερέα τοῦτον τὸν σταυρωθέντα πιστεύοντας γεγενῆσθαι κτλ. c. 116 (p. 343 D) die Worte Sacharja's sind somit, das will ich nebenbei bemerken, nach Justin ein λόγος περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in dem Sinne, dass hier Jesus Christus, d. h. sein Wesen und Thun selbst geoffenbart wird, resp. sich offenbart, ἀποκάλυψις also im passiven, resp. medialen Sinne steht; denn was von ihm geoffenbaret wird, das offenbaret doch wieder seine Kraft, d. h. Er selbst. Auf diese Erklärung läuft auch die Auffassung des Maranus von der Stelle hinaus, wenn er sagt (s. Anm. bei Otto) „ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἁγίου appellatur id, quod supra, c. 115 initio, appellatur μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, arcane a Zacharia praedicatum“. Das ist festzuhalten, sowohl gegen die Uebersetzung Otto's: sed ut rationem reddam ..... repeto sermonem etc. als auch gegen die Bestrebungen, die Worte zu ändern, etwa wie Otto will: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἁγίου in Ζαχαρίου τοῦ ἁγίου, sowie zum Verständniss des Folgenden; denn da heisst es nun: diese Offenbarung (Christi und über ihn) bei Sacharja gehe auf uns, „die an diesen Hohenpriester Christus den Gekreuzigten gläubig geworden; die wir, während wir in Hurerei und überhaupt allem unreinen Handeln standen, durch die Gnade, die von unserm Jesus nach dem Willen seines Vaters uns ward, διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ χάριτος, allen den Schmutz (Sach. 3, 3. 4), womit wir umkleidet waren, nämlich das Böse, ausgezogen haben, wir, denen der Teufel immer widerstehet, sie hart bedrängt und alle nach sich ziehen will; und der Engel Gottes (Sach. 3, 1. 2) d. h. die Kraft Gottes, die uns durch Jesus Christus geschickt worden ist,

schilt ihn, und er stehet ab von uns", καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ, καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν c. 116. l. c. So lautet die merkwürdige Stelle. Bedenkt man, dass die Worte bei Sach. 3, 1 ff. das Mysterium Christi, die προκήρυξις τῶν ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου ἱερέως . . . γίνεσθαι μελλόντων sein sollen, d. h. das, was er für uns ist und was von ihm für uns gethan ward, so deckt sich Typus und Antitypus so, dass unter dem Hohenpriester Josua wir, die Gläubigen, unter dem κύριος τῶν δυνάμεων, Sach. 2, 11, Gott, unter dem ἄγγελος κυρίου, der auch selbst wieder κύριος heisst, Sach. 3, 2, Christus zu verstehen ist. Wird nun von Justin der ἄγγελος τοῦ θεοῦ ausgesagt als ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so muss diese δύναμις gerade so identisch sein mit Christus selbst, wie dort der ἄγγελος τοῦ κυρίου identisch ist mit dem κύριος. Somit haben wir in der ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nichts Anderes als eine Umschreibung für Christus selbst und zwar als die Erlösung der Seinen fort und fort wirkende Persönlichkeit; gerade das Moment des Wirkens liegt in der δύναμις, zufolge welcher er auch an den Seinen τὰ ὑπ' αὐτοῦ γίνεσθαι μέλλοντα wirkt.

Hiermit erledigt sich die Streitfrage, wer Recht hat, ob Semisch, der sagt (Justin II, 323): „Es kann unter der δύναμις τοῦ θεοῦ nicht der h. Geist, sondern nur Jesus selbst, oder vielmehr die geistig-sittliche Gotteskraft, welche die Christen zur Ueberwindung des Bösen durch die Vermittlung Jesu Christi von Gott empfangen, verstanden werden", — oder Neander, wenn er (Allgem. Gesch. d. chr. R. u. K. ed. 2, I, 2, p. 1049) behauptet: „auf keinen Fall kann ich einräumen, dass Justinus unter dem Engel Gottes, der durch Christus zur Hülfe uns gesandten Macht, etwas Anderes, als den heiligen Geist verstanden haben könnte". Mit einer Einschränkung, von der gleich die Rede sein wird, ist hier Semisch im Recht. Wie sehr diese δύναμις πεμφθεῖσα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gleich ist mit Ἰησοῦς Χριστός als die Erlösung (vom Teufel) fort und fort wirkendem persönlichen Princip, sieht man zu allem andern auch aus dem, was gleich bei

Justin folgt. Dieser fährt nämlich in der Deutung des 3. Capitels des Sacharja (v. 2: „ist dieser nicht ein Brand, der aus dem Feuer gezogen ist“) mit den Worten fort (c. 116 p. 344 A): καὶ ὥσπερ ἀπὸ πυρὸς ἐξεσπασμένοι ἐσμέν, ἀπὸ μὲν τῶν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων καθαρισθέντες, ἀπὸ δὲ τῆς θλίψεως καὶ τῆς πυρώσεως, ἣν πυροῦσιν ἡμᾶς ὅ τε διάβολος καὶ οἱ αὐτοῦ ὑπηρέται πάντες, ἐξ ὧν καὶ πάλιν ἀποσπᾷ ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ κτλ. Hiess es dort von der δύναμις τοῦ θεοῦ, die durch Jesus Christus uns gesandt ist, dass sie den Teufel schilt und er steht ab von uns, so heisst es hier von Jesus selbst, dass er uns der Gewalt des Teufels und seiner Diener entreisst, ἐξ ὧν καὶ πάλιν ἀποσπᾷ ἡμᾶς Ἰησοῦς. Dort ist die erste Handlung ein ἐπιτιμᾶν, hier die zweite ein ἀποσπᾶν; dass aber beide demselben Subjecte angeeignet werden, geht aus dem καὶ πάλιν, welches eben auf das ἐπιτιμᾶν als Erstes zurückweist, deutlich hervor; damit geht aber ebenso deutlich hervor, dass das wahre Subject auch für das ἐπιτιμᾶν Jesus selbst ist.

So gewiss nun das ist, so lässt sich doch nicht leugnen, dass mit der Umschreibung Jesu als fort und fort auf die Seinen wirkendem persönlichen Princip durch die δύναμις τοῦ θεοῦ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ die Möglichkeit, und bei der Geneigtheit der Zeit zum Hypostasiren, die Versuchung gegeben war, diese δύναμις von Jesu grade so abzutrennen und zu etwas besonderem zu machen, wie man bereits den λόγος θεοῦ von Gott abgetrennt hatte und zu einer besonderen Hypostase zu erheben mitten in der Arbeit war. Nur dass dies Letztere bereits dem Denken schon viel geläufiger wurde, als jenes, die Sache des λόγος darum viel fertiger sich bei Justin gestaltet, als die einer dritten Hypostase, des πνεῦμα. Es ist höchstens dazu der allererste Ansatz in unsrer Stelle gegeben, so sehr der erste Ansatz, dass, wie gesagt, sich beides, die Person und die durch sie gesendete Kraft noch deckt, und zwar in solchem Maasse, dass auch die Person selbst da wieder als Subject eintritt, wo kurz vorher es diese Kraft gewesen war. Zwar ist es eine Kraft Gottes, aber doch nur, wie Alles was Christi ist, auch Gottes ist, mit ihm und durch ihn gesandt. Der Ausdruck πεμφθεῖσα

aber, obwohl er schon an sich dem Sachverhältniss inhärirt, erscheint dem Schriftsteller doppelt nahe gelegen, da ja der ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ bei Sacharja in dieser δύναμις gesehen wird; ein Bote aber wird gesendet (πέμπεται).

Wenn aber einmal dieses Attribut (πεμφθεῖσα) der durch Jêsus uns mitgetheilten δύναμις gefunden war, so konnte das grade, wenn irgend eines, den Krystallisationsprocess zur Hypostase beginnen und ein Lieblingsattribut der neuen Hypostase werden. So finden wir es denn bei Johannes, und zwar bei ihm, was bei Justin ganz im Anfang noch ist und im unbestimmten Umriss, schon viel klarer und bestimmter gestaltet, auch das Subject selbst mit aller Bestimmtheit durch den einheitlichen Namen als πνεῦμα ausgesagt, nicht durch verschiedene Ausdrücke. Denn Justin, um das nebenbei zu bemerken, hat noch verschiedene Ausdrücke, wenigstens neben der δύναμις auch das πνεῦμα. So z. B. in jener Stelle, c. 113, wo es vom Josua heisst, er habe die Sonne stille stehen lassen, nachdem er vorher mit dem Namen Jesu (Josua, früher Hosea) benannt worden und Kraft empfangen hatte (zu dem Wunder) von seinem (Jesu) Geiste, λαβὼν ἀπὸ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἰσχύν. Hier ist Jesus, der ewige Sohn, vor der Menschwerdung durch sein πνεῦμα Kraft spendend, in der von uns erklärten Stelle des Cap. 116 dagegen ist er die uns gegen den Teufel und seine Anläufe nach seiner Menschwerdung gesandte Macht, auch hier Kraft spendend, wie es heisst, immer mit Hinblick auf Sach. 3: „uns anzukleiden versprach er mit den bereiteten Kleidern, wenn wir seine Gebote thun, und hat verheissen, auszuersehen für uns ein ewiges Königreich" l. c. (p. 344 B). Und zwar wird diese Kraft uns durch sein Wort gespendet: „wir, die wir durch Jesu Namen wie Ein Mann allesammt gläubig geworden sind an Gott, den Schöpfer des Alls, οἱ πιστεύσαντες διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, nachdem wir durch den Namen des erstgeborenen Sohnes die schmutzigen Kleider, d. h. die Sünde ausgezogen haben, sind, entzündet durch das Wort seiner Berufung, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, das wahrhaftige hohepriesterliche Geschlecht".

Fassen wir das Alles zusammen, so ist also der υἱὸς ϑεοῦ durch seinen Geist, und zwar bei Justin schon vor seiner Erscheinung ebenso gut als nachher, also auch schon vor seinem Hingange in die himmlische Herrlichkeit, Kraft spendend; das, was erst als Geist, ist dann als δύναμις τοῦ ϑεοῦ ausgesagt, uns durch Jesus Christus gesandt; sie schirmt uns gegen den Teufel und seine Anläufe, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ (τῷ διαβόλῳ) καὶ ἀφίσταται (ὁ διάβολος) ἀφ' ἡμῶν. Was aber diese seine Kraft thut (nämlich reinigen und zum priesterlichen Geschlechte machen), thut auch Er, die Kraft und Er selbst sind identisch; die Kraft und Er thut es durch sein Wort.

Stellen wir das Gesagte dem bei Johannes Gegebenen gegenüber, so sind die Aussagen Justins die disjecta membra, die der Künstler im Johannes mit glücklichem Griff zum Ganzen gestaltet. Auch hier erscheinen beide Schriftsteller benachbart. Aber hier entschieden so, dass Justin schwerlich Johannes kennt, ein Beweis gegen Thoma, der diese Kenntniss behauptet. Justin würde sonst nicht so unsicher, so verloren, in so ganz abweichenden Ausdrücken die einzelnen Stücke gegeben haben, wie das factisch geschehen. Bei Johannes hat Alles mehr Farbe und Gestalt. Da ist es ein für alle Mal das πνεῦμα, welches die empfangen sollen, die da glauben, aber erst nach seiner Verklärung; Joh. 7, 39; wer es aber empfangen hat, von dess Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fliessen, v. 38. Dieser Geist ist persönlich, nicht nur geistige Kraft Gottes gegeben durch Jesus, δύναμις τοῦ ϑεοῦ πεμφϑεῖσα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern ein παράκλητος, ein Helfer und Beistand, und zwar ein ἄλλος, also an Stelle Jesu; während Jesus zum Vater geht, bleibt er allezeit bei den Seinen und in ihnen, Joh. 14, 16. 17. Er ist ein Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, den aber der Sohn sendet, 15, 26. Hier zeigen Beide, Justin und Johannes, das charakteristische πέμπειν, welches aber bei Justin als zur δύναμις gesetzt lange nicht so fassbar ist, wie bei Johannes zum παράκλητος. Doch zeigt es, dass die Vorstellung der Sendung des Geistes bereits Eigenthum der Christenheit geworden ist. Ein Geist der Wahrheit ist er, 14, 17, der von ihm zeuget, 15, 26, sie

Alles lehren wird und erinnern an Alles, was er ihnen gesagt, 14, 26 vergl. 16, 13. Aber auch bei Johannes hat den Geist nur, wer sein Wort hält; das Haben des Geistes und das Halten des Wortes ist noch so ganz in einander verschmolzen, dass bald das Eine bald das Andere die Priorität erhält; es heisst sowohl: „ihr seid rein um des Wortes willen, das ich zu Euch gesagt habe“, 15, 3; also das Wort ist das bewirkende: als auch: „wer mich liebt, der hält mein Wort“; Ihn lieben aber kann der Glaubende nur in der Gemeinschaft des Geistes; also dieser ist das bewirkende des τηρεῖν τὸν λόγον. Endlich, um das noch hinzuzufügen, straft nach Justin die uns durch Jesus gesandte δύναμις den Teufel, ἐπιτιμᾷ; bei Johannes überführt, ἐλέγχει, worin das ἐπιτιμᾶν mit steckt, der Geist die Welt περὶ ἁμαρτίας κτλ. 16, 8 vergl. 16, 11. Auch hier ist Johannes der bestimmtere und ausführlichere, augenscheinlich aber nicht von Justin gekannt, trotz der verwandten Lehre.

Findet sich also troz der sehr nahe verwandten Gedanken beider Schriftsteller und bisweilen auch der Aehnlichkeit der Worte und Wendungen doch nirgends ein Johanneischer Satz, somit kein beweisendes Citat aus Johannes bei Justin, wie auch Thoma, Gen.. d. Joh.-Ev., anerkennt, wenn er sagt p. 824: „der Name des Buches ist nie genannt und ein eigentliches Citat, das den Wortlaut einer Lehrstelle oder ein Ereigniss der Geschichtserzählung erwähnt, nicht angeführt“; kann ferner dieses Verwandte bei dem Einen ebenso gut Reminiscenz aus dem Andern sein, als auch Präformation und endlich Abwandlung ein und desselben in der Zeit vorliegenden und die Zeit beherrschenden Gedankenapparats, so werden wir uns, gegen Thoma, p. 824, durch die im Vorigen angestellte Betrachtung für das letztere entscheiden müssen. Justin steht dem Evangelium Johannis zeitlich und geistig ganz nahe, lässt darum die Eigenthümlichkeit der Composition desselben, sowie seinen Sinn deutlich verstehen, ist für die Auffassung und Auslegung des Evangeliums brauchbar wie kein anderer Schriftsteller, aber er kennt es nicht. Was also Thoma von dem Hirten des Hermas l. c. p. 825 sagt, dass die mit Johannes verwandten Gedanken und Aus-

drücke dieses Buches ebenso gut Reminiscenzen aus dem Evangelium als auch Präformationen zu den Johanneischen Reden sein können, dasselbe gilt auch für die Stellung Justins zu Johannes. Nur dass hier das gesammt-literarische Verhältniss eben so gut und fast noch mehr auf Gleichzeitigkeit und damit auf gleiche Benutzung desselben Quellenmaterials für beide Schriftsteller schliessen lässt.

So viel über die Bedeutung der δύναμις gleich πνεῦμα bei Justin. Wie der Begriff der δύναμις aber ebenso wieder ganz auf den Logos bezogen wird, davon wird weiter unten noch zu reden sein.

Dagegen wie mannichfaltig er ausserdem verwerthet wird, und wie er überall da eintritt, wo ein göttliches oder widergöttliches Handeln gesehen wird, wie er darum ganz verschiedenen Subjecten zuertheilt wird, das sieht man ganz deutlich aus dem Capitel 125. Da spricht Justin von der Bedeutung des Namens Israel und übersetzt diesen Namen als ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν, ein Mensch, der eine Kraft überwindet; ἴσρα soll der siegende Mensch sein, ἦλ die Kraft, δύναμις. Dabei erwähnt er jenes Ringen Jakobs mit Gott, 1. Mos. 32, 24 ff. und sieht in dem mit Jakob ringenden Mann den Gott-Logos, der hier (in Mannsgestalt) erschienen sei, weil er dem Willen des Vaters (auf diese Weise) dient, und als Gott, weil er der Erstgeborene aller Creaturen sei; hier ist also die δύναμις wiederum der Logos selbst.

Nun soll aber dieser ganze Kampf wiederum zugleich ein Mysterium (ein geheimnissvoller Typus) daraufhin sein, dass Christus nach seiner Menschwerdung auch so mit einer δύναμις kämpfen werde. Und das ist geschehen, als im Teufel eine δύναμις herantrat, in der Versuchungsgeschichte. Und so ist Christus der wahre Israel, „dem sein Name von oben her ward, ἄνωθεν (d. h. von Gott her, nicht antiquitus), womit er den seligen Jahob benannte, ihn mit diesem seinen Namen segnend, indem er auch hierdurch verkündigte, dass alle, welche durch ihn zum Vater fliehen, ein gesegnetes Israel seien“.

Da ist freilich die δύναμις im Antitypus eine ganz andere als im Typus, hier der Gottessohn, dort der Teufel. Was

diese Zeit in Typologie vermag, das tritt hier recht zu Tage. Die δύναμις als Gottessohn unterliegt, Jakob ist der ἄνθρωπος νικῶν; gleichwohl hat der Gottessohn diesen Kampf selbst als ein Mysterium vorgenommen mit Beziehung auf seinen kommenden Kampf und hat dabei dem Jakob die Hüfte gelähmt, um damit auf die Lähmung hinzudeuten, die er selbst in seinem Kreuzesleiden auf sich nehmen würde. Da ist denn der Gottessohn einmal der Lähmende im Typus, das andere Mal der Gelähmte im Antitypus. Mit solcher Exegese lässt sich freilich Alles beweisen, was man bewiesen haben will.

Und als wollte Justin den ganzen Reichthum solcher Erklärungskunst noch einmal im Auszug vorführen, führt er bei Erwähnung des Christus-Israel die bedeutendsten Prädikate zusammenstellend sie der Reihe nach auf: „wenn ihr erkannt hättet, wer dieser ist, der dann und wann genannt wird Bote des grossen Rathschlusses, ἄγγελος μεγάλης βουλῆς, und durch Hesekiel Mann, ἀνήρ, und durch Daniel wie eines Menschen Sohn, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, und durch Jesaias Kind, παιδίον, und Gesalbter und angebeteter Gott, und durch David und bei vielen (bibl. Schriftstellern) Gesalbter und Stein, und bei Salomo Weisheit, und Joseph und Juda und Stern bei Moses, und Aufgang bei Sacharja, und wiederum bei Jesaias ein dem Leiden unterworfener und Jakob und Israel und Stern und Blume und Edelstein und Sohn Gottes — dann würdet ihr, o Tryphon, nicht Lästerungen gegen ihn sprechen, der bereits erschienen ist und geboren ward und gelitten hat und gen Himmel gefahren ist, welcher auch wieder kommen wird, und dann werden eure zwölf Stämme in Wehgeheul ausbrechen“.

Die Typologie wird weiter geführt; dieser Christus-Logos ist der dem Abraham, Isaak und Jakob Erschienene, 2. Mos. 6, 2—4, der den Jakob gesehen, 1, Mos. 32, 30, der dem Abraham im Haine Mamre Erschienene, 1. Mos. 18, 13 ff., alles Geschichten, die er, Justin, schon aufgeführt hat, „durch welche der, welcher dem Abraham, Isaak und Jakob und den andern Patriarchen erschien, der als Gott verzeichnet ist, nachgewiesen wird als unter dem Vater und Herrn stehend und dem Rathschluss derselben dienend“, δι' ὧν ἀποδέδεικται

ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ οὗτος ὃς ὤφθη τῷ τε Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακὼβ καὶ τοῖς ἄλλοις πατριάρχαις, ἀναγεγραμμένος θεός. c. 126 (p. 356 B). Neu hinzugefügt wird, um ja Nichts zu vergessen, dass der 4. Mos. 11 zu Moses Redende und dem Volke das Fleisch Spendende, sowie der 5. Mos. 31, 2. 3 Sprechende der ist, der sowohl Gott ist, als auch Bote vom Vater gesandt, καὶ θεὸς καὶ ἄγγελος παρὰ τοῦ πατρὸς πεπεμμένος l. c. Weiter wird in cap. 127 citirt 1. Mos. 17, 22, 2. Mos. 6, 29, 1. Mos. 11, 5. 17, 16, wo es überall der Sohn sein soll, der spricht und handelt, der als Sohn Gott ist und als Diener des Vaters Bote; „denn der unnennbare Vater und Herr von Allem ist weder irgend wohin gekommen, noch wandelt er umher, noch schläft er, noch steht er auf, sondern er weilt, wo das auch ist, an seinem Ort, sieht scharf und hört scharf, nicht mit Augen und Ohren, sondern mit einer unaussagbaren Kraft; und er sieht auf Alles und weiss Alles, und keiner von uns bleibt ihm unbemerkt; weder wird er bewegt, noch von einem Raum und der ganzen Welt umschlossen, er, der auch vor der Weltschöpfung war. Wie hätte dieser zu Einem reden oder Einem erscheinen sollen oder im kleinsten Erdenwinkel sich zeigen, wo das Volk nicht einmal des von ihm Gesendeten Herrlichkeit auf dem Sinai zu sehen ertragen konnte (2. Mos. 19, 21), noch Moses selbst in die Hütte eingehen, die er gemacht hatte, wenn sie von der Herrlichkeit Gottes (des Logos) erfüllt wurde? (2. Mos. 40, 35). . . . . Also hat weder Abraham noch Isaak noch Jakob noch ein andrer Mensch den Vater und unaussagbaren Herrn (ἄρρητον κύριον) von Allem schlechtweg und von Christus selbst gesehen . . . denn wenn wir nicht so die Schrift verstehen, wird die Sache dahin auslaufen, dass der Vater und der Herr des Alls damals nicht im Himmel gewesen wäre, als durch Moses gesagt ward: und der Herr liess auf Sodom Feuer und Schwefel vom Herrn herabregnen aus dem Himmmel".

Ich habe diese Stelle so umfangreich citirt, weil man aus ihr wiederholt und deutlich ersieht, worauf ich schon früher einmal hingewiesen habe, dass die Lehre von Logos ihre reiche Ausbildung dadurch gerade fand, dass die ent-

wickeltere, reinere Gottesvorstellung des Christenthums in Conflict gerathen musste mit der unentwickelten Vorstellung des Alten Testaments, aus welchem Conflict die Logoslehre einen allseitig ansprechenden Ausweg fand, um so mehr ansprechend für Juden und Heiden zugleich, als beiden die Logosvorstellung aus der eigenen Literatur überkommen war. So bildete gerade diese Lehre einen verknüpfenden Mittelpunkt für Juden, Heiden und Christen, den die neue Religion mit scharfem Sinn als mächtigstes Vehikel für ihren Eingang in die gebildete Welt benutzte. Wie mächtig dies Vehikel war, sieht man daraus, dass Justin, der erste christliche Schriftsteller seiner Zeit, gar nicht loskommen kann von dieser Logoslehre. An den verschiedensten Stellen bringt er sie immer wieder auf's Tapet, mit aller Gewalt und aller Ausführlichkeit, so sehr, dass diese Ausführlichkeit oft in lauter Wiederholung ausläuft. Denn weitschweifige Wiederholung ist es auch, dass er nochmals, c. 128, diesen Christus als κύριος und θεὸς und θεοῦ υἱός und als ἀνήρ und ἄγγελος δυνάμει φαινόμενος, und der im Feuerglanz im Busch und zum Gericht Sodoms erschienen sei, aussagt, eine Wiederholung, die dadurch erklärt ist, dass ihm die Lehre so über alle Maassen bedeutungsvoll erscheint, dass er unaufhörlich auf sie recurrirt. Auch ist er sich dessen recht gut bewusst, wenn er c. 128 sagt: „Und glaubet nicht, Ihr da, ὦ οὗτοι, dass ich im überflüssigen Geschwätz dieses oft sage, sondern weil ich weiss, dass gewisse Leute auch dies vorbringen wollen und sagen, dass die Macht, die vom Vater des Alls dem Moses erschienen sei oder dem Abraham, oder dem Jakob, τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φανεῖσαν τῷ Μωϋσεῖ κτλ., Bote genannt werde bei ihrem Ausgang zu den Menschen, da durch sie der Wille des Vaters den Menschen gemeldet werde; Herrlichkeit aber, δόξαν, insofern sie jeweilen in unfassbarer Erscheinung, ἐν ἀχωρήτῳ φαντασίᾳ, sich zeige; Mann aber und Mensch werde sie jeweilen genannt, da sie in solchen Gestalten und Geberden erscheint, in welchen der Vater will; und Wort (Logos) nennen sie sie, da sie die Rede des Vaters den Menschen bringt. Diese Macht sei unabtrennbar und unabscheidbar vom Vater,

ἄτμητον καὶ ἀχώριστον, wie man sagt, dass das Licht der Sonne auf Erden sei, obschon es unabtrennbar und unabscheidbar von der Sonne die am Himmel ist, und das Licht mit scheidet, wenn sie untergeht. So lasse der Vater, sagen sie, wenn er will, seine Kraft herausspringen, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, und wenn er will, ziehe er sie wieder in sich zurück, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Nach derselben Weise, lehren sie, mache er's auch mit den Engeln. Aber dass nun Engel sind, und zwar immer bleibende und nie sich in das auflösende, woraus sie entstanden, ist aufgewiesen worden; und dass diejenige Kraft, die das prophetische Wort auch Gott nennt, wie durch viele Stellen es in gleicher Weise (von mir) erwiesen worden ist, und Engel, nicht wie das Licht der Sonne nur dem Namen nach etwas Anderes ist, ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, sondern auch der Zahl nach ein Anderes, ἀριθμῷ ἕτερόν τι (d. h. eine Hypostase), darüber habe ich im Früheren kurz die Erörterung ausgeführt, indem ich sagte, dass diese Macht von dem Vater geboren worden sei durch seine Macht und durch seinen Willen, aber nicht abschnittsweise, οὐ κατὰ ἀποτομήν, als ob das Wesen des Vaters getheilt worden wäre, wie das Andere alles getheilt und zerschnitten nicht dasselbe ist, was es vor dem Zerschneiden ist, und beispielsweise führte ich das an, wie wir sehen (παρειλήφειν τὸ ὡς . . . . . ὁρῶμεν; so ist zu lesen, anstatt der Vulgata τὰ ὡς . . ., und nicht, wie Otto aufnimmt, ὡς τὰ κτλ.), dass sich vom Feuer anderes Feuer entzündet, während jenes nicht verringert wird . . . . sondern dasselbe bleibt.“

Was aus dieser Stelle erstens hervorspringt, ist das, worüber ich schon früher gesprochen habe, dass hier der Logos als δύναμις mit seinem hervorragenden Prädikate bezeichnet wird, τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς φανεῖσαν, in welchem φανεῖσαν ein πεμφθεῖσαν mit enthalten ist, Aussagen, die also geradezu hier auf den Logos bezogen werden und uns zeigen, wie unsicher der Versuch damit zu einer dritten Hypostase sein muss. Das andere Mal aber zeigt sich, mit welcher markirten Entschiedenheit hier Justin die zweite Hypostase, die des Logos, heraushebt, so bestimmt,

wie nie zuvor. Es scheint in der That, dass er in der Ausbildung derselben um so weiter vorschreitet, je weiter er in seiner Schriftstellerei fortschreitet. „Auch jetzt noch“, fährt er c. 129, p. 358 D weiter fort, „will ich die (früher) gesagten Reden zum Erweis hierfür vorbringen“. Und nun erweist er aus 1. Mos. 19, 24: ἔβρεξε κύριος πῦρ παρὰ κυρίου, aus 3, 22: ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, und aus Prov. 8, 21—25: κύριος ἔκτισέ με κτλ. die Dualität der göttlichen Personen, „dass von dem Vater sowohl dieser Spross vor allen Creaturen schlechthin geboren sei, γεγεννῆσθαι .... τοῦτο τὸ γέννημα, als auch dass das Geborene der Zahl nach ein Anderes als das Erzeugende ist“.

Und dieser Erstgeborene aller Creatur, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, wie er c. 138 wiederum genannt wird, ist auch nach derselben Stelle wiederum der Anfang eines anderen Geschlechts geworden, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν, wofür im Alten Testament die Sündfluth typisch ist. Noah mit den anderen, die gerettet werden, sind acht an Zahl. Sie waren ein Symbol auf den achten Tag, an dem unser Christus von den Todten auferstand; der Zahl nach ist es zwar der achte Tag, aber der Bedeutung nach ist es der erste. Das neue Geschlecht aber ist wiedergeboren von ihm durch Wasser und Glauben und Holz, d. h. das Kreuz, wofür auch Noah typisch war; denn auch er wurde durch Holz gerettet (die Arche), wie denn auch Moses mit einem Stabe durch's Wasser ging und sein Volk leitete. Das Alles ist vorbedeutend geschehen für die, „die durch Wasser, Glauben und Holz vorbereitet und Busse über ihre Sünden thuend, dem zukünftigen Tage des Gerichts entrinnen“. l. c. p. 367 D ff.

Das ist denn die Logoslehre Justins. Sie schliesst nach mannichfachen Schwankungen mit der vollen Hypostase der zweiten Person ab und stellt die Anfänge für die Bestimmungen auf, die zur Bildung der dritten Hypostase hinführen. Dabei ist während der Untersuchung zu Tage getreten, dass es das Sachgemässeste ist, für die Stellung des Johannesevangeliums zu Justin anzunehmen, dass beide Schriftsteller, der Verfasser des Evangeliums und Justin, gleichzeitig, aber

unabhängig von einander sind, und beide das literarische Gesammteigenthum ihrer Zeit verarbeiten, zunächst und hauptsächlich das Alte Testament und dann die synoptischen Berichte in eigenthümlicher Mischung mit dem gesammten geistig-religiösen Besitzstand ihrer Zeit.

Rücksichtlich der synoptischen Berichte ist die Frage, ob und wie weit unsere heutigen Synoptiker von Justin benutzt, Sache einer besondern Betrachtung, die wir in unserer oben citirten Schrift gegeben haben. Aber aus dem hier Gesagten erhellt so viel: die drei Synoptiker, zu denen bei Justin, wahrscheinlich auch bei Johannes, vergl. 6, 15, mindestens noch ein vierter kommt, fallen in ihrer letzten Redaction, in der wir sie besitzen, in die Zeit Justins, gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts, liegen also auch vom Johannesevangelium zeitlich nicht, oder nicht viel ab. Von Justin selbst scheinen sie in dieser letzten Redaction, wie aus vielen Justinschen Stellen hervorgeht, nicht gekannt zu sein. Der Reihenfolge nach ist Lukas zuerst zu setzen, dann folgt Matthäus, dann Markus. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass unsere kanonischen Evgl. in einer oder mehreren früheren Redactionen nicht schon dagewesen seien. Gerade in einer solchen früheren Redaction scheinen sie von Justin, ebenso wie in freierer Weise vom Verfasser des Johannesevangeliums benutzt worden zu sein. Wie sie heutzutage aber vorliegen, fallen alle kanonischen Evangelien in die schriftstellerische Periode Justins.

Zur Philippuslegende.

Bemerkungen

von

H. O. Stölten,
Pfarrer [1].

Obwohl es gerathen ist, das letzte Wort zur Philippuslegende zurückzuhalten, bis Professor Bonnet seine Funde im Wortlaut veröffentlicht haben wird [2], so wird man doch wagen dürfen, folgende Bemerkungen schon jetzt zu machen:

1. Der koptisch-äthiopischen Legende ist zumal nach den Darlegungen Guidi's ein geschichtlicher Werth im Allgemeinen nicht beizumessen. Dennoch scheint beachtenswerth, dass nach dem äthiopischen Martyrium in dem Augenblicke, als man den Leichnam des Apostels in ‚Afrikia' (Phrygien) verbrennen wollte, ein Engel kam, um ihn vor Aller Augen „nach Jerusalem zu entführen, wo er unter einigen Bäumen bestattet wird". Auf das Gebet der Gläubigen hin wird dann von einem Engel die Grabstätte offenbart, die Reliquien werden zurückgeholt und ehrenvoll bestattet (III, 48). Hier scheint eine jerusalemische Localtradition, nach welcher das Grab des Apostels Philippus bei Jerusalem gezeigt wurde, ihren Ausgleich gesucht zu haben mit der Legende von dem Evangelisten Philippus, der zu Hierapolis

1) Verfasser der Register zu Lipsius' Apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden, welche nachfolgend ohne Wiederholung des Titels citirt werden, indem die zweite Hälfte des zweiten Bandes mit III, das Ergänzungsheft mit E. bezeichnet wird.

2) Während des Druckes sind die περίοδοι Φιλίππου nach dem von Bonnet ausgezogenen vatikanischen Codex vollständig herausgegeben worden von P. Battifol in den Analecta Bollandiana IX p. 204—249 (cf. E. 262). Leider hat dieser Druck nicht mehr verglichen werden können.

in Phrygien begraben lag, aber Grab, Ruhm und Töchter an den Apostel Philippus abtreten musste (III, 1). Es erinnert das an die Annahme der kritischen Schule, dass die Apostel im Allgemeinen nicht über Jerusalem hinausgekommen sind.

2. Neben der Bekämpfung des Schlangencultus ist der Kampf mit feindseligen Juden das Charakteristicum der Philippuslegende. Unwillkürlich erinnert man sich, dass der Evangelist Philippus als Hellenist und Gesinnungsgenosse des Stephanus zum Gesetz und Judenthum eine freiere, der des Apostels Paulus verwandtere Stellung eingenommen hat, die zu schärferem Widerspruch und zu stärkeren Ausbrüchen einer feindseligen Gesinnung reizte. Auch das vielleicht ein Zeichen, dass der Philippus der Legende ursprünglich der Evangelist Philippus ist und den Nachrichten der Kirchenväter von der apostolischen Wirksamkeit des Philippus in Kleinasien geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen.

3. Interessant ist es, die Verwechslung des Apostels und Evangelisten Philippus, die seit Papias ganz allgemein wird (III, 1), auf ihre Ursprünge hin zu verfolgen. Die Anfänge liegen bereits innerhalb der heiligen Schrift. Der kritischen Evangelienforschung ist es längst aufgefallen, dass der Zwölfer Philippus, der in den Synoptikern nur eben erwähnt wird, im Johannesevangelium verhältnissmässig so stark hervortritt (Joh. 1, 44 ff., 6, 5 ff., 12, 21 f., 14, 8 f.). Man wird Holtzmann (Bibellexikon, Art. Philippus, Apostel) Recht geben müssen, dass sich die grössere Ehre, die ihm im vierten Evangelium zu Theil wird, auf den Einfluss der Apostelgeschichte zurückführt. Der Evangelist Philippus, neben Stephanus der bedeutendste unter den sieben Diakonen (Act. 6, 5), der das Evangelium zuerst nach Samarien trug, dort Kranke gesund machte und dem Zauberer Simon viele Gläubige abgewann, ja, diesen selbst bewog, sich taufen zu lassen (Act. 8, 5—13), dann im Kämmerer aus dem Mohrenland sogar, wie man wenigstens annahm, den Erstling aus den Heiden hatte taufen dürfen (Act. 8, 26—40), der Gastfreund des Apostels Paulus in Cäsarea und Vater der vier weissagenden Töchter (Act. 21, 8 f.), — der Evangelist der Apostelgeschichte hatte den Namen Philippus in

christlichen Kreisen berühmt gemacht und strahlte nun von dem Ruhme seines Namens alsbald etwas hinüber auf den ungleich bescheideneren Namensvetter unter den Zwölfen. Zwar die beiden Evangelien, welche vor der Apostelgeschichte geschrieben sind, Matthäus und Markus, wissen noch nichts weiter von ihm zu berichten, als dass er einer der Zwölfe war (Mt. 10, 3; Mc. 3, 18). Der Verfasser der Apostelgeschichte selbst war über den Sachverhalt zu gut unterrichtet, als dass er der Mythenbildung hätte Vorschub leisten sollen (Luc. 6, 14). Allein im Johannesevangelium wird nun der Träger jenes interessanten Namens unter den Zwölfen selbst eine interessante Figur. Seine Berufung wird nach Zeit und Umständen beschrieben (Joh. 1, 43 f.) und kaum ist er Jesu Jünger geworden, so zeugt er von ihm und gewinnt ihm einen neuen Jünger, Nathanael (1, 45 ff.). Wer war der Jünger, der, als Jesus die Tausende in die Wüste nachfolgen sah, kleinmüthig meinte, die zweihundert Pfennige Brods, die sie hatten, seien nicht genug unter so viele (Joh. 6, 7)? Der Apostel Philippus, dessen Namensvetter ja ursprünglich zum Almosenpfleger in Jerusalem bestellt worden war (Act. 6, 1 ff.). Philippus wieder ist es, dem in einer der letzten Lehrunterredungen Jesu mit seinen Jüngern das schöne Wort in den Mund gelegt wird: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns". Er gibt dem Herrn dadurch Anlass, eines seiner berühmtesten Worte gerade an ihn zu richten: „Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater" (Joh. 14, 8 f.). So tritt Philippus im vierten Evangelium aus dem Kreise der Zwölfe in einer Weise hervor, dass man mindestens Eines sagen darf: er ist hier zu einem Lieblingsjünger Jesu geworden. Wie nahe liegt es doch, das wesentlich daraus zu erklären, dass ein Philippus, der Evangelist, eine Lieblingsfigur der Geschichte und Sage aus apostolischer Zeit war! Aber noch mehr: schon im Johannesevangelium findet sich ein Zug, der deutlich verräth, dass bereits eine Vermischung beider im Werke ist. An jener merkwürdigen Stelle nämlich, wo der Apostel am bedeutsamsten in der evangelischen Geschichte hervortritt (Joh. 12, 20 ff.). Es sind Griechen zum Fest heraufgekommen.

Da nun der Herr in Jerusalem eintrifft, drängen sie sich zu Philippus heran mit der Bitte, sie möchten Jesum gerne sehen. Wie kommen die Griechen dazu, sich gerade an Philippus zu wenden? Sieht es nicht danach aus, als hätten sie eben diesem Apostel ein Herz für sie zugetraut? Nun ist aus der evangelischen Geschichte nichts davon bekannt, dass der Apostel Philippus sich vorher den „Griechen" (Ἕλληνες) irgendwie freundlich erwiesen hätte, wohl aber aus der Apostelgeschichte, dass ein anderer Philippus, der selbt „Hellenist" war (Act. 6, 1), als der erste unter den Helden der apostolischen Zeit den Samaritern und Heiden sich zugewandt hatte. Man mag es für gesucht halten, dass die Rolle, welche der Apostel Philippus in der Speisungsgeschichte bei Johannes spielt, mit dem Diakonenamt des Evangelisten Philippus im Zusammenhange stehen soll (s. oben), an dieser Stelle ist mit Händen zu greifen, dass die Erzählung des Johannesevangeliums von der Apostelgeschichte beeinflusst ist. Wir haben also Joh. 12, 21 die erste sichere Spur einer Verwechslung des Zwölfers und des Evangelisten Philippus und in der ganzen Art, wie das Johannesevangelium den sonst völlig zurücktretenden Zwölfer in den Vordergrund bringt, die Anfänge jener merkwürdigen Entwicklung vor uns, die dann sehr bald zu einer völligen Aufsaugung des Evangelisten durch den Apostel geführt hat. Dass und wie aber jene Erzählung von einer Berührung des Apostels Philippus mit den Griechen selbst wieder der Ausgangspunkt für eine weitere Sagenbildung geworden ist, wird uns weiter unten beschäftigen (Bem. 11).

4. Als die älteste Nachricht von Thaten des Philippus, über welche die heilige Schrift noch schweigt, wird man diejenige ansehen dürfen, nach welcher der Bischof Papias von Hierapolis aus dem Munde der Töchter des Philippus gehört haben will, ihr Vater, der ‚Apostel' Philippus, habe einen Todten auferweckt (III, 1); als den ältesten Versuch dagegen, die in der nachapostolischen Zeit umlaufenden Philippuslegenden schriftlich zu fixiren und erbaulich zu verarbeiten, die *περίοδοι Φιλίππου*, deren zweites (Thaten in Athen) und fünfzehntes Stück (Thaten und Martyrium in

Hierapolis) zuerst von Tischendorf veröffentlicht und von Lipsius bereits im dritten Bande der Apostellegenden übersetzt und behandelt wurden (III, 7 ff. 27 f.). Eine Reihe weiterer Stücke wurde neuerdings von Bonnet wieder entdeckt und von Lipsius im Ergänzungsheft auszugsweise veröffentlicht (E. 65 ff.). Bisher nicht wiedergefunden wurden die πράξεις 10 bis 14 (E. 67). Sollten sich dieselben je wiederfinden, so werden sie vermuthlich nicht bloss die im Martyrium (III, 7) vorausgesetzte und in cod. Paris. 1468 (III, 6) berichtete Geschichte von der Heilung und Bekehrung des Stachys, sondern auch die in der Apokalypse des Erzengels Michael (III, 24. E. 71 f.) verarbeitete Geschichte von einem ersten Besuch des Apostels Johannes in Hierapolis enthalten, der — Philippus frägt um Rath wegen Bekämpfung der Echidna — in den Anfang seiner hierapolitanischen Wirksamkeit muss gelegt worden sein. Auch Cod. Paris. gr. 1468 weiss (III, 6) von einem Aufenthalt des Johannes in Hierapolis, der mit dem im Martyrium berichteten Besuch (III, 8 f.) nicht nothwendig zusammenfallen muss.

5. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren im Volksmunde verschiedene Philippuslegenden lebendig, die erst nachträglich zusammengestellt und in Verbindung gebracht wurden. Dass die περίοδοι Legenden, die ursprünglich nichts mit einander zu thun haben, als dass sie sich um den Namen Philippus bewegen, zusammenstellen, verrathen sie am deutlichsten dadurch, dass die Erzählung bei πρᾶξις η′ wieder von vorne anhebt. Was von hier bis zum Schlusse berichtet wird, ist der legendarische Epheu, der sich an der von der kirchlichen Tradition verbürgten Wirksamkeit des Philippus in Hierapolis emporgerankt hat. Was in den πράξεις α′ bis ζ′ erzählt wird, stellt ein Gemisch von Legenden dar, deren jede ihre besondere Entstehungsgeschichte haben dürfte. Schon die περίοδοι haben sich nicht ganz damit begnügt, sie bloss neben einander zu stellen; vielmehr wird am Schluss der πρᾶξις β′ der Uebergang zu πρ. γ′ mit einer Bemerkung gemacht, die das schriftstellerische Nacheinander als ein zeitliches Nacheinander und das Hinter-

einander auf dem Papier als Reiseroute erscheinen lässt. Dass das ursprünglich nicht der Fall gewesen sein kann, ergibt sich theils aus der völligen Unmöglichkeit der so gewonnenen Reiseroute, theils daraus, dass das ursprüngliche Nebeneinander im Uebrigen noch ziemlich treu gewahrt ist.

6. Die Erzählung von Thaten des Philippus beim Aufbruch aus Galiläa (πρᾶξις α' E. 65 cf. III, 36 f. 40) wird von Anfang an den Apostel Philippus im Auge gehabt haben, von dem das Evangelium Johannis wiederholt bemerkt (Joh. 1, 45; 12, 21), dass er aus Bethsaida in Galiläa stamme, eine Notiz, die sehr bemerkt worden ist, cf. I, 212. III, 25. 40. E. 20. Trotzdem unterliegt es kaum einem Zweifel, dass es sich hier eben um jene Todtenerweckung handelt, von der Papias gehört haben will, also um eine Fortbildung des papianischen Berichts (III, 37 cf. Bem. 4).

7. Sehr leicht erklärt es sich, dass man von besonderen Thaten des Philippus in Azotos zu erzählen wusste (πρᾶξις δ' E. 66 cf. III, 37. 40 f.), da der Evangelist Philippus, nachdem er den Eunuchen getauft, sich dorthin wandte (Act. 8, 40 cf. III, 5). Wird nun freilich die alte Philisterstadt zur Residenz eines jüdischen Königs gemacht und der im Jahre 6 n. Chr. abgesetzte Archelaus als der König bezeichnet, der dort Hof gehalten, so beweisst das zur Genüge, dass die Legende von der Bekehrung des Hypomnematographen Nikoklides und seines Hauses geraume Zeit post factum entstanden ist.

8. Nicht minder leicht erkennt man den biblischen Ursprung der Legende von einer Wirksamkeit in den Städten der Kandaker (III, 37. 40). Sie führt sich, wie III, 5 bemerkt wird, darauf zurück, dass der Evangelist Philippus nach Act. 8, 27 den Eunuchen der Königin Kandake taufte. Die syrische Legende (III, 32 ff.) hat das Κανδάκων in Karthago umgewandelt (cf. III, 6); indem sie jedoch hinzufügt: „Karthago, welches ist in Azotos“, verräth sie, dass sie denselben Ursprung hat, wie die katholischen Bearbeitungen, welche die Städte der Kandaker und Azotos in Verbindung bringen (III, 31. 37. 40). Die Verbindung wird beidemale — und das ist bedeutsam — durch eine Seefahrt hergestellt

(cf. πρᾶξις γ' E. 65). Man hat also die Heimath des Eunuchen jenseits eines Meeres gesucht und die „Städte der Kandaker" als am Meere gelegen gedacht. Die syrische Legende richtete ihre Blicke auf die afrikanische Küste und gerieth so auf Karthago, wobei es ihr freilich passierte, dass sie den berühmten Leuchtthurm von Alexandrien nach Karthago versetzte. Weiter lässt sie den Apostel nach Karthago fahren, nicht umgekehrt. Das Ursprüngliche dürfte hier auf Seiten des Syrers liegen: es mag wirklich eine Legende gegeben haben, die den Apostel zu den Landsleuten des Eunuchen jenseits des Meeres fahren liess. Allein nach der Apostelgeschichte ist Philippus vom Eunuchen der Königin Kandake nach Azotos gekommen und von diesem ihrem biblischen Ursprung her wurde die Legende von einer Wirksamkeit desselben unter den Kandakern stets mit Azotos in Verbindung gebracht. So erscheint nun Azotos dem Syrer als ein fabelhaftes Land in Afrika („Karthago, welches ist in Azotos"); griechische Bearbeiter der Philippuslegende dagegen liessen den Apostel vielmehr von den Kandakern, gewissermassen von Karthago, nach Azotos fahren und sahen sich nun veranlasst, Philippus auf dem Landwege dorthin kommen zu lassen, was denn dazu führte, die Städte der Kandaker ganz anderswo zu suchen, nämlich am schwarzen Meer (Bem. 9). Ob die katholischen Bearbeitungen auch diese Wendung der jetzt vorliegenden Redaction der περίοδοι entnommen haben, ist aus den Mittheilungen Bonnet's E. 65 (letzte Zeile) vorläufig nicht zu ersehen, doch wahrscheinlich.

9. Sowohl die περίοδοι E. 65 cf. III, 28, als die Menäen III, 37 wissen von einem Aufenthalt des Philippus in Parthien (πρᾶξις γ'). Das Pariser Menologium nennt dafür Parthenien III, 40. Nach den Menäen kommt der Apostel von Parthien aus in die offenbar angrenzenden Städte der Kandaker. Das Parthenien des Menologiums liegt „am Meer der Kandaker". In beiden Fällen steigt er dort zu Schiff und fährt nach Azotos. Unzweifelhaft also hat man es mit derselben Localität zu thun. Von dem Aufenthalt daselbst weiss das Menologium nichts Näheres, die Menäen

nur das Eine zu erzählen, der Apostel habe dort einen Adler mit dem Gekreuzigten gesehen und sei durch dieses Gesicht zur Verkündigung des Evangeliums gestärkt worden. Die περίοδοι wissen nichts von diesem Adlergesicht, dagegen berichten sie zunächst von einem Zusammentreffen mit Petrus, der sich mit grossem Gefolge in einer Stadt an der ἀρχῇ τῆς παρθίας aufgehalten habe, sodann mit Johannes, und der selige Johannes leistet nun dem Apostel hier denselben Dienst, den nach den Menäen der Adler leistete: er tröstet und ermuntert den Apostel Philippus (E. 65). Der Adler der Menäen also ist niemand anders als Johannes, dem die kirchliche Symbolik des Mittelalters bekanntlich das Attribut des Adlers gegeben hat. Wir haben dort und hier dieselbe Geschichte, nur dass sie in den Menäen in's Poetisch-Symbolische umgewandelt ist: Johannes selbst ist der Adler, der den Gekreuzigten unter seinen goldenen Schwingen trägt. Aus Allem aber erhellt, dass von einer Wirksamkeit des Philippus im eigentlichen Parthien nicht die Rede ist. Die Legende spricht nur von einer Reise εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς Παρθίας oder von einem Aufenthalt ἐν ὁρίοις Παρθενίας. Und wo wäre die „Grenze von Parthien" zu suchen, die einerseits (vom Standpunkt der Legende) ein Zusammentreffen sowohl mit Petrus als mit Johannes ermöglichte, andererseits sich dem Meere nähert, wenn nicht in den südlichen Pontusländern, die noch Jahrhunderte nach dem Untergange des parthischen Reiches als τὰ τῆς Παρθικῆς χώρας μέρη bezeichnet wurden (I, 578 oben cf. I, 580 Anm. 1). Sofern das Pariser Menologium von Parthenien redet, sei erwähnt, dass es wenigstens ein Dorf dieses Namens am schwarzen Meer gegeben haben soll (cf. Passow, Griech. Lexicon s. v. Παρθενία). Wahrscheinlicher ist, dass man das Fluss- und Mündungsgebiet des aus der Andreaslegende bekannten Flusses Parthenios in Paphlagonien (I, 572) hat bezeichnen wollen. Jedenfalls bewegen wir uns hier auf demselben Boden, wo auch die Andreas-Petruslegende spielt, und ist es als ein nicht unwichtiges Zeugniss für die pontische Petruslegende anzusehen, dass Philippus gerade dort den Petrus mit einem

stattlichen Gefolge von Schülern und frommen Frauen findet. Andererseits ist es dasselbe Missionsgebiet, dem Philippus sich nach den περίοδοι doch erst von πρ. η′ ab zugewandt haben soll. Eine besondere „parthische“ Philippuslegende also gibt es nicht. Die als solche erscheint, stellt vielmehr nur eine besondere Form der kleinasiatischen Legende dar. Ein gemeinsames Stück all dieser kleinasiatischen Philippuslegenden aber scheint ein Zusammentreffen des Philippus mit Johannes gewesen zu sein, und zwar immer so, dass der berühmtere Apostel als der ältere, gereiftere erscheint, der seinen zaghaften Mitapostel tröstet, den irrenden zurechtweist. Das in πρᾶξις γ′ Erzählte erinnert lebhaft an das in den Apokalypsen des Erzengels Michael berichtete Zusammentreffen, nur dass es sich dort um eine Begegnung in Hierapolis und um die Austreibung der Echidna handelt.

10. Ganz phantastisch wird die Reiseroute, welche Philippus nach den περίοδοι genommen haben soll, wenn nun gar noch ein mehrmaliger Aufenthalt in Hellas statuirt wird, so phantastisch, dass die katholischen Bearbeiter auf Grund der kirchlichen Tradition sich hier eine Kritik glaubten gestatten zu dürfen. Die ältere kirchliche Tradition weiss nur von einer Wirksamkeit in Kleinasien (III, 1). Nach den περίοδοι (E. 65 ff.) dagegen wäre Philippus nicht nur direct von Galiläa nach Athen gegangen (πρ. β′), sondern, nachdem er von dort aus an die Grenze Parthiens und von hier zu Schiff nach Azotos Ausflüge gemacht (γ′ δ′), nach Griechenland zurückgekehrt, um in Nikatera, ‚einer Stadt in Hellas‘, festen Fuss zu fassen (ε′, ς′, ζ′). Hierauf finden wir ihn wieder in Jerusalem (πρ. η′). Denn nun erst findet die förmliche Aussendung statt und Philippus geht mit Bartholomäus und Mariamne, mit Leopard und Ziegenbock nach Kleinasien, um, unterstützt von Johannes, die Kämpfe mit Drachen und Schlangenkult aufzunehmen, an die sein Martyrium in Hierapolis sich anschliesst; aber merkwürdig: auch dieses kleinasiatische Missionsgebiet wird in den περίοδοι als ‚Land der Hellenen‘ bezeichnet. Offenbar hat der Verfasser der περίοδοι Hellas als das eigentliche Missions-

gebiet des Philippus angesehen. Ausdrücklich heisst es: ἔλαχεν (bei der Auslosung der Missionsgebiete) ἀπελθεῖν καὶ τὸν φίλιππον εἰς τὴν γῆν τῶν ἑλλήνων (E. 66 Z. 5 v. u.). Das widerspricht der kirchlichen Tradition und die katholischen Bearbeiter der περίοδοι Φιλ. haben sich den Muth genommen, an dieser Stelle zu ändern. Die Menäen (III, 37 ff.) lassen den Apostel allerdings von Galiläa nach Athen gehen und von hier nach Parthien, streichen dagegen den zweiten Aufenthalt in Hellas, indem sie dieselben Geschichten, die nach den περίοδοι in Nikaterapolis spielen, nach Hierapolis verlegen; das Menologium dagegen (III, 40 ff.) streicht jede Wirksamkeit in Hellas: Bald nach dem Pfingstfest bekommt Philippus von Jakobus und Petrus Asien als Missionsprovinz zugewiesen und macht sich mit Bartholomäus und Mariamne auf den Weg. Ueber Galiläa geht es zunächst in die ‚Gegenden von Parthenien am Meer der Kandaker‘, dann nach Azotos, das hier wahrscheinlich als Stadt am schwarzen Meere gedacht ist, und von hier nach Nikaterapolis, das hier aber nicht als Stadt in Hellas bezeichnet wird, sondern auf dem Landwege von Azotos nach dem inneren Kleinasien liegt. Von dort wendet er sich mit Barth. und Mariamne nach den Städten Mysiens und Lydiens, um hier die Wunder zu verrichten, welche nach den περίοδοι und Menäen in Athen geschehen sind. Natürlich wird der Hohepriester Ananias nun nicht von athenischen Philosophen, sondern von kleinasiatischen Juden zu Hülfe gerufen. Zum Schluss wird das Martyrium in Hierapolis wiedergegeben in ziemlich treuem Anschluss an die περίοδοι, doch so, dass das Abenteuerliche und Häretische der Vorlage gemildert wird. Die katholische Philippuslegende, auch die der Menäen, lässt somit keinen Zweifel darüber, dass Kleinasien, speciell Phrygien das Missionsgebiet des Philippus war. Hellas wird entweder vollständig gestrichen (Menologium) oder als Ziel eines vorübergehenden Ausfluges behandelt (Menäen). Auch sonst ist die Legende in den Händen dieser Bearbeiter wesentlich durchsichtiger geworden. Wäre die grössere Wahrscheinlichkeit und der bessere Zusammenhang ein Beweis für grössere Ursprünglich-

keit, so würde man unbedingt die katholische Legende, speciell die des Pariser Menologiums, für die ursprüngliche, die der περίοδοι für die jüngere, abgeleitete erklären müssen. In Wirklichkeit ist jene, wie vor Allem aus einer Vergleichung mit den Menäen hervorgeht, nur als eine Bearbeitung dieser zu begreifen und das Menologium also ein recht geschicktes Machwerk, in welchem, was auch das unkritische Auge an der Erzählung der περίοδοι befremden musste, glücklich beseitigt, das Verwendbare erbaulich verwerthet ist; die περίοδοι dagegen ein recht ungeschicktes Machwerk, in welchem die im Volksmunde umlaufenden Philippuslegenden mit souveräner Verachtung aller Vernunft, Geographie und Alterthumskunde zusammengestellt, aber der erbauliche Stoff für die Zukunft festgelegt wird.

11. Allein wie ist der Verfasser der περίοδοι dazu gekommen, abweichend von der katholischen Tradition Hellas als die eigentliche Missionsprovinz des Philippus darzustellen? Man wird es sich kaum anders erklären können, als dadurch, dass er unter dem Druck einer Sage stand, gesetzt auch, dass diese Sage nicht allgemein auftrat, sondern nur in solchen Kreisen, die zum frommen Fabuliren besondere Neigung hatten. Aber wie ist die christliche Volkssage dazu gekommen, Philippus nach Hellas und Makedonien zu schicken? Hier ist abermals an die nach ihrem geschichtlichen Werth bereits besprochene Stelle Joh. 12, 20 f. zu erinnern. Die Griechen, die sich an Philippus herandrängen mit dem Wunsche, sie möchten Jesum gerne sehen, sind in der evangelischen Geschichte und in Jerusalem eine so merkwürdige Erscheinung, dass sie auch unkritischen Bibellesern auffallen müssen. In sagenschwangerer Zeit konnte sich an diese Notiz des vierten Evangeliums recht wohl die Legende von besonderen Beziehungen des Philippus zu den Hellenen und von einer Missionsthätigkeit unter denselben anknüpfen. Dass dabei aus griechisch redenden Juden richtige Griechen wurden, ist schon durch das Evangelium selbst nahe gelegt dadurch, dass die Hellenisten hier als Ἕλληνες bezeichnet werden, übrigens ein verzeihlicheres Quidproquo, als wenn aus der Königin Kandake ein Volk von Kandakern

wurde. Die ganze Sage von einer Wirksamkeit des Philippus in Hellas und Makedonien hat also in demselben Sinne biblischen Grund, wie seine Wirksamkeit in Galiläa, in den Städten der Kandaker und in Azotos.

12. Noch ein Wort über Nikaterapolis. Die περίοδοι bezeichnen es als eine ‚Stadt in Hellas', die Menäen identificiren es mit Hierapolis. Aufzutreiben ist es weder in Griechenland, noch in Kleinasien. Wie wenn es ein symbol. Name wäre? Νικάτηρ ist die dorische Form für Νικάτωρ = Sieger (z. B. Seleukos Nikator), Nikaterapolis also ‚Stadt des Siegers' (Philippus). Man kann auch daran denken, dass ϑήρ (cf. Passow s. v.) die Bezeichnung für mythische Ungethüme wie der Kerberos, die Sphinx, der Erymanth. Eber, der Nemeische Löwe etc. war. Wäre nun die Annahme erlaubt, dass die Griechen gelegentlich auch einmal das ϑ mit τ vertauscht hätten, so würde Nikaterapolis, richtiger Nikatherapolis die Stadt des Thier- oder Drachenbezwingers bedeuten und sich als symbolischer Name für das christlich gewordene Hierapolis gerade so gut eignen, wie vordem Ophioryme für die heidnische Stadt der Echidna. Der Verfasser der περίοδοι also hätte die symbolische Bedeutung des Namens nicht verstanden und eine Variation der kleinasiatischen Philippuslegende unter dem Ehrentitel des Apostels nach Hellas verlegt, der Verfasser der Menäen dagegen bewusst oder unbewusst das Ursprüngliche wiederhergestellt. Wie dem auch sei, jedenfalls hat, wenn der Philippuslegende irgend ein historischer Kern innewohnt, derselbe Mann, der der „grossen Kraft Gottes" in Samaria ihre Verehrer entzogen, den Kämmerer aus Mohrenland getauft, den grossen Heidenapostel gastlich beherbergt hatte, später seine Kanzel aufgeschlagen unter den Juden und Schlangenanbetern des inneren Kleinasiens und seine Tage zu Hierapolis in Phrygien mit Ehren beschlossen, nur dass er das Missgeschick hatte, in der Folge seinen ganzen Ruhm abtreten zu müssen an einen Namensvetter, der das Glück gehabt hatte, einer der Zwölfe zu sein, wie der Presbyter Johannes an den Apostel Johannes, wie Paulus an Andreas, Johannes, Petrus.

Erkenntniss und Glaube bei Kaftan.*)

Von

Rudolf Seydel.

II. Der Glaube.

Es bleibt uns jetzt die erfreulichere Hälfte unserer Aufgabe zu erfüllen: wir haben in dem wesentlichen Kerne der Glaubenstheorie Kaftans, aus dem Mantel seiner Erkenntnisstheorie herausgeschält, die echte, ewige Grundlage des christlichen Glaubens und jeder darauf zu bauenden Lehrgestalt anzuerkennen. Allerdings können wir auch hier in keinem Momente der kritischen Vorsicht entrathen, da sich bei der Eigenheit des Kaftan'schen Denkens so leicht Ueberschreitungen der Linie berechtigten Folgerns und Einmischungen eines fremdartigen, von Aussen irgendwie herangebrachten Inhalts einstellen. Wenn es gelänge, Alles dergleichen ebenso, wie den so ganz entbehrlichen und in sich selbst so leicht zerfallenden erkenntnisstheoretischen Unterbau, hinwegzuarbeiten, so würde nach unserer Ueberzeugung ein besserer und fruchtbarerer Ansatzpunkt für den religiösen Glauben und für die specifisch theologische Erkenntnissmethode nicht gedacht werden können, als der in Kaftans Glaubenstheorie zu erneutem und energischem Bewusstsein gebrachte. Andererseits würde dann besser für friedliches Zusammengehen mit den objectiv-wissenschaftlichen Erkenntnissmethoden, namentlich mit der Philosophie, gesorgt sein, als in Kaftans eigenen Ausführungen. —

Der religiöse Glaube ist Glaube an das Heilsgut, an das vollkommene, ewige Leben, an das reine Ideal des Lebens, an das Gottesreich. So verbindet sich im religiösen Glauben

*) Im ersten Artikel, S. 30, Z. 16 v. o., ist zu lesen „an Hume" statt „von Hume".

ein ergriffener Inhalt mit einem ergreifenden Subject; die That des Ergreifens ist der Glaube; das Herantreten des Inhalts an das Subject, so dass er diesem ergreifbar wird, ist Offenbarung.

Gehen wir vom Inhalt, vom Object aus. Dass der Religionsinhalt das vollendete Leben, das Heilsgut, in seiner reinsten und erst wirklich vollendeten Gestalt das Gottesreich im christlichen Sinne ist, dies darzulegen war die besondere Aufgabe des früheren Werkes Kaftans „Das Wesen der christlichen Religion“ (1881; 2. Aufl. 1888). Wir haben nicht nöthig, hier darauf zurückzugehen. Das jüngere Werk wiederholt die wesentlichen Ergebnisse.

Das Heilsgut ist das höchste Gut. Als solches ist es „ein überweltliches und unsichtbares, das der zukünftigen himmlischen Welt angehörende Reich der Vollendung“; es handelt sich darin „um einen andern Inbegriff von realen Existenzbedingungen als den der gegenwärtigen Erfahrung“; keineswegs darf es „der in der Welt sich entwickelnden universellen sittlichen Gemeinschaft, in welcher alle Menschen durch das Gesetz der Liebe verbunden sind, gleich gesetzt werden“. Ein Gut heisst immer ein Mittel zum Wohlsein. Ein höchstes Gut in diesem Sinne ist „in der Welt nicht zu finden“; in der Welt gibt es keine „vollkommene und unbedingte Befriedigung“, denn „Alles in der Welt ist relativ und bedingt“ und „es besteht in dieser Beziehung auch kein grosser Unterschied zwischen niedrigeren und höheren, zwischen natürlichen und sittlichen Gütern“; sie sind, als weltliche, vergänglich: „ein Augenblick vernichtet, was in langen Jahren erworben worden ist“. Darum keinen „weltseligen Optimismus!“ Keine „moderne Welt- und Culturseligkeit!“ Das religiöse Verlangen „vollendet sich seiner Natur nach erst in dem Trachten nach dem überweltlichen Gut“. (575 f. 547 mit Anm. 508 f. 513. 511. Glaube und Dogma 12.)

Das höchste Gut ist Gottesreich, Gemeinschaft mit Gott. Aber nicht im Sinne einer Mystik, welche eine Theilnahme am Leben Gottes nur durch weltflüchtige Askese und beschauliches Aufgehen in Gott kennt, und welche immer einer „pantheistischen Naturreligion“ entstammt, sei dieser

auch die „geistig-sublimste Fassung" gegeben. Solche Mystik verlangt, das endliche Leben in der Welt „als solches für Sünde zu erklären"; wir dagegen „können uns nicht entschliessen, die geschichtliche Entwickelung der Menschheit als Etwas zu verurtheilen, was nicht sein sollte". Denn „das geistige Leben, welches es wirklich gibt, existirt nur in der Geschichte, — es ist seinem innern Wesen nach und mit seinem ganzen Inhalte an die Wechselwirkung der Menschen unter einander und mit der sinnlichen Welt gebunden". So muss denn „das höchste Gut so gedacht werden, dass es als Product der geschichtlichen Entwickelung, die Geschichte des menschlichen Geschlechts in der Welt als das positive Mittel seiner Verwirklichung verständlich wird", d. h. es muss „als ein sittliches Gut" gedacht werden; denn „die sittliche Entwickelung bildet den Kern der Geschichte". Nicht der einzelne Mensch, sondern die sociale Wechselwirkung der Menschen, ist der Inhalt der sittlichen Ideale; eine Ableitung des Sittlichen ist nicht möglich aus den Strebungen des natürlichen Willens des Einzelmenschen, vielmehr nur aus dem „Streben der Menschheit nach Wohlsein und Glück"; sittliche Güter sind stets Güter für eine Mehrheit; so werden sie zu Gegenständen der Pflicht für den Einzelnen. „Das Streben nach vollkommener Befriedigung aller Lebensbedürfnisse" ist „das eigentliche Wesen der Geschichte"; dieses Streben wird durch das Sittliche nur erhöht, mit idealem Gehalte erfüllt, nicht gekreuzt. Hieraus ist als gemeinsame Tendenz alles Sittlichen überall hervorgegangen die Tendenz der „Unterordnung des eignen Wohls unter das Wohl Anderer, beziehungsweise das Gesammtwohl" und überall auch, wenigstens einigermassen, die Tendenz der Ueberwindung des „momentanen sinnlichen Triebs". Auf das Sociale müssen zuletzt alle sittlichen Tugenden bezogen werden, nicht auf „Cultur", sofern darunter nur Naturbeherrschung an sich oder Ausbildung geistiger Talente verstanden ist; wie oft und schwer gefährdet sie die Sittlichkeit! Es ist das „Zeugniss des Gewissens aller Zeiten und Völker", dass „intellectuelle Begabung, technische Fertigkeit

und Verfeinerung der Sitten etwas Anderes ist als Tugend und sittliche Tüchtigkeit des Charakters". (514—536.)

Jene überall gleiche sittliche Tendenz ist im christlichen sittlichen Ideal, dem höchsten, welches die Geschichte kennt, zur Vollendung gekommen: in der „christlichen Idee vom überweltlichen Gottesreich, welches das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem innerweltlichen Correlat hat", und in welchem selbst die Gerechtigkeit noch überboten ist durch die Menschenliebe, die „das gesammte Leben und Handeln des Menschen durchdringen und erneuern, nicht auflösen, sondern erfüllen und vollenden soll". Eine weitere Ausdehnung des sittlichen Ideals ist nicht denkbar; das Einzelwohl ist zugleich eingeschlossen in das in solcher weitester Erstreckung gefasste Gesammtwohl, welches doch übergeordnet bleibt und durch welches das Einzelwohl erhöht wird zu dem eines „Theilnehmens an dem geschichtlichen sittlichen Wohl einer Gesammtheit". „Alle Bethätigung der Liebe muss darauf gerichtet sein, diejenigen, welchen sie gilt, auf die Stufe des sittlichen Personlebens zu erheben, darauf zu erhalten und in dieser Linie zur Vollendung zu führen". Ebenso fordert das christliche Gottesreich die Unterwerfung aller sinnlichen Lebensbethätigung unter strenge Zucht des Geistes und ist gleichgiltig gegen die „Cultur", aber auch nicht asketisch und weltflüchtig, Alles wie die oben vorangestellte allgemeine Zeichnung des Sittlichen es forderte. Alle sittlichen Tendenzen der Welt aber sind hier zusammengefasst unter dem Gesichtspunkte der überweltlichen Seligkeit in der Theilnahme am überweltlichen göttlichen Leben, als des höchsten Gutes, wie es die Religion in den Zielpunkt alles Güterstrebens rückt, und es ergibt sich „eine Stufenordnung der Güter, von den untersten an, welche der Erhaltung des sinnlichen Lebens und der Linderung seiner Schmerzen dienen, durch die sittlichen Güter des irdischen Lebens hindurch bis zum höchsten hin, dem ewigen Leben sowohl in der Zeit als im zukünftigen Reich der Vollendung". (537—542.)

Aber das Christenthum bringt noch Etwas hinzu, das nicht entbehrt werden kann, soll dieses hohe Ideal nicht ein

blosser Traum der Sehnsucht bleiben; es bringt uns die Versöhnung mit Gott, durch die das Gottesreich uns, uns sündhaften Menschen, zugänglich wird. „Wenn nicht Gott die Schuld tilgt und das Gewissen reinigt", ist das Reich Gottes für den empirischen Menschen nicht vorhanden. So besteht denn der Gesammtgehalt des Christenthums, das vollendete „Heilsgut", in „Versöhnung und Reich Gottes". (553 f. 571.)

Es fehlt uns nicht an Anlässen zu einzelnen Einwendungen gegen diesen und jenen Detailzug des hier vor uns entrollten Bildes höchsten Lebens. Aber es würden wohl überall nur kleine Lücken, immer nur Mängel der Darstellung sein, sonst etwa individuelle Eigenheiten in der Ausgestaltung des Ideals für die persönlichen Neigungen des Autors, was durch eine Verfolgung derartiger Punkte an das Licht kommen könnte. Nicht Wenige, sollte ich meinen, werden mit mir in Kaftans religiös-sittlichem Ideal, in seinem religiösen Glaubensinhalte, in seinem Christenthume, soweit wir bis hierher dies Alles kennen gelernt, nicht nur im Ganzen ihre theoretischen Ueberzeugungen, sondern vor Allem den Inhalt ihres eigenen Lebens, das Ziel ihres Wollens, ihrer Thätigkeit, mit Einem Worte: ihre Religion, wiedererkennen. Bei so tiefgehender, das Leben tragender Uebereinstimmung wirkt das Verweilen bei Differenzen wie ein trübender Nebel und erkältender Lufthauch. Sollten aber nicht einige Andeutungen willkommen sein, wie sie auch der freundlichste Austausch zwischen Gleichgestimmten gestattet, darüber, wie das Bild jenes uns Gemeinsamen sich doch in der und jener Linie verändern würde, wenn es aus der Hand eines Andern, z. B. der meinigen, neu zu entstehen hätte?

In solcher meiner Zeichnung würden dann vor Allem die beiden Linien des Weltlichen und des Ueberweltlichen noch mehr in eine einzige Linie zusammengezogen sein, etwa so, dass diese Linie, wie die eines kräftigen Schwunges, im Weltleben dünn und spitz einsetzt, von da immer breiter und voller anschwellend sich in die unendlichen Weiten des Jenseits verliert. In der nur eben gelesenen Stufenordnung

der Güter versichern mich die Worte „sowohl in der Zeit", dass auch Kaftan das „Ueberweltliche" nicht ausschliesslich als Jenseitiges und Zukünftiges, sondern fürerst als Innerweltliches meint. Es kann nur an der Darstellung liegen, dass die beiden Linien nicht ganz zusammengehen wollen. Sollte eine zweite Abweichung, die meine Zeichnung bringen würde, vielleicht mit dieser ersten eng zusammenhängen, und so auch die zweite nur auf die Darstellung, auf die begriffliche Entwickelung gehen? Es sind hier wieder zwei Linien, die ich enger zusammenziehen würde, obwohl ich auch hier eine Berechtigung anfänglicher begrifflicher Trennung zugestehe: die Linie des Religiösen und die des Sittlichen. Weltlich und Ueberweltlich sind begrifflich zunächst geschieden, aber der überwindet den Gegensatz schon innerhalb der Welt, der in seinem innersten Willenstriebe und in dem idealen Zielgehalte, den er sich vorsteckt, die Welt überwindet. Religion und Sittlichkeit sind ebenso begrifflich zunächst geschieden, denn durch Religion sucht der Mensch zunächst *sein* Heilsgut zu sichern; aber der überwindet den Gegensatz, der es versteht und in sich erlebt, dass die vollendete Religion im *Wollen des Allheils* besteht, in seiner vollendeten Gestalt als *Heil der Welt in Gott*, mit principiellem Vergessen des persönlichen Einzelverlangens; eben diese Willensweise aber nennt Kaftan die *sittliche*. Das sittliche Ideal ist ihm Wollen des umfassendsten und höchsten Wohls, und dieses erkennt er in der Allgemeinschaft in Gott. Die vollendete Religion also, würde ich sagen, ist eben der in diesem Sinne vollendete sittliche Wille, und innerweltlich sind beide schon da und vermitteln schon die darin von selbst enthaltene, sowie die indirect weiter daraus folgende Seligkeit des überweltlichen Guts, überall wo nur eben dieses Gut schon gewollt und erstrebt ist.

Ist es wahrscheinlich gar keine Differenz, was ich hiermit ausspreche, zumal Kaftan seine *ganze* Stufenordnung der Güter, nicht nur ihren Schlusspunkt, *einordnet* ins Gottesreich, so liegt eine Differenz, eine zunächst individuell begründete, wohl in Folgendem. Was hindert doch, auch die Güter der „Cultur" aufzunehmen in jene Stufenordnung, so-

bald nur auch sie erstrebt sind in dem sittlich-religiösen Geiste, der sie als Bestandtheile will des Allheiles in Gott oder des Gottesreichs? Linderung sinnlicher Schmerzen nimmt Kaftan auf in seine Reichsgüterordnung, warum nicht auch die harmlose, nichts Höheres kreuzende oder störende sinnliche Freude, die doch, wie es scheint, durch Gottes Ordnung an die von Kaftan ebenfalls eingeordnete sinnliche Lebenserhaltung geknüpft ist? Oder wäre ihr Lockruf dem „von Haus aus“ als „Pietist“ sich bekennenden Autor (Gl. u. D. 9) noch immer ein Satansruf? Wenn aber nicht, müssten dann nicht um so mehr viele andere reine und edle Seligkeiten dieses Lebens in die Güterordnung des Gottesreichs eingerechnet werden? Sollte nicht die weitgehendste Naturbeherrschung, wie unsre Technik sie anstrebt, auch noch über die nackte Lebenserhaltung hinaus, inbegriffen sein im Gottesreiche unter dem Titel der Geistesherrschaft über die Natur, die doch zum Gottesreiche gehören muss, wenn Gott Geist ist? Endlich was sind doch „überweltliche“ Ziele ihrem Inhalte nach? Sollte nicht zuletzt alles Vollendete dazu gehören? Also auch vollendete Schönheit und vollendetes Wissen. Sinnliche Schmerzen will Kaftan aufheben im Gottesreiche; aber die doch wahrlich mit Schmerz empfundenen Geisteslücken, deren Erlebniss uns „schier das Herz verbrennen will“, wie dem Faust bei Goethe, die quälenden Lebensräthsel, das Unverständniss, mit dem wir starr in die Welt um uns her blicken, schon wo wir im Einzelnen sie zu fassen suchen, geschweige im Ganzen, sollen nicht werth sein, im Gottesreiche durch die entgegenstehenden Güter des Erkennens, des ewigen Lichts, verbannt zu werden, und hierin soll kein Selbstzweck, d. h. kein selbstständiger Bestandtheil der Seligkeit der Gottesgemeinschaft liegen? Kaftan dringt immer nur auf das Sittliche. Aber sittlich ist es doch eben, alle diese Güter zu wollen und das Gesammtgut zu wollen, dessen Theile sie sind, nur nicht für mich, den Einzelnen, sondern im Sinne der Welt- und Reichsvollendung, in die auch ich dann gehöre.

Vielleicht verstehe ich Kaftan nicht ganz und würdige nicht völlig, was er selbst in den hier angedeuteten Rich-

tungen einzuräumen scheint (527—534). Gewiss ist Tugend und Charakter etwas Anderes als Wissen, Technik und Schönheit, aber, da Tugend sittliches Wollen ist, sollte es dann nicht auch Tugend sein, diese Güter zu wollen, und Charakter, sie ernst zu wollen? Dass doch nicht jede wirkliche Differenz zwischen uns verschwinden dürfte, darauf weist der Grundgedanke, der das ganze Werk unsers Autors durchzieht, ein Wissen gebe es nur aus praktischen Bedürfnissen; er leugnet deshalb sogar jede Veranlassung zu einem reinen objectiven Wahrheitsbedürfnisse (483), während er mit brennenden Farben und hinreissender Rhetorik das Verlangen nach Wahrheit, nach Gotteserkenntniss, zu schildern weiss, das uns die Gewissensangst und die Heilssorge aufnöthigt (Gl. u. D. 48). Ist aber nun diese Angst vorüber, hat uns Gott angenommen und sind wir uns dessen gewiss, hört denn dann jede Sehnsucht und jeder Höhenflug auf nach dem Besitze ewiger Wahrheit und Schönheit, immer vollerer, eindringenderer Erkenntnisse und immer reicherer, herrlicherer Wirklichkeit? Sollte nicht zu den göttlichen Gütern, zu den Gütern, die uns Gottes Selbstmittheilung darbietet und die wir auf Erden schon erstreben, die Seligkeit der Auflösung aller Probleme „von Klarheit zu Klarheit“ gehören, eine Seligkeit, die doch schon auf Erden zu den reinsten und höchsten zählt, die wir selbst erleben, und die wir dann auch „social“ Anderen mitzutheilen uns beeifern? „Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?“ Dieses wahrlich sittliche Wort spricht nicht nur die Gesinnung des Theologen aus, der Heilswege zeigt, nicht nur die des Staatsmanns, der die Grundfesten des nationalen Daseins sichert, sondern auch die des Etymologen, der die Wurzel eines Sprachworts entdeckt, und die des Zoologen, der dem Geheimniss der Befruchtung einer Wurmspecies auf die Spur kam, oder des Orientalisten, der einen Buchstaben einer hethitischen Inschrift entziffert hat, — geschweige die eines Künstlers, dem vollendet Schönes gelang. Dass das Wissen das höchste Gut sei, wie dies u. A. bei Platon und Hegel hervortritt, behaupten wir nicht; hiergegen theilen wir Kaftans Auflehnung (438 u. ö.). Aber wir müssen dem

reinen Erkennen, und ebenso der reinen Schönheit, ihre eigenthümliche Stelle wahren unter den höchsten Gütern des höchsten Gutes.

Jetzt noch eine Bemerkung über die geschichtlichen Zusammenhänge jenes Hauptstockes der Kaftanschen Religionsauffassung und Auffassung des Christenthums, mit dem wir uns als so völlig einverstanden bekannt haben. Was mag nur Ritschl gedacht haben, als er im 3. Bande seines bekannten Hauptwerkes (2. Aufl. S. 12) die Worte schrieb: von den Theologen, die sich an Schleiermacher anschlossen, habe nur der Einzige Theremin die von Schleiermacher richtig erfasste teleologische Bedeutung des Gottesreichs für die gesammte systematische Theologie in ihrem wahren Werthe in Betracht gezogen. Als ich dies las, musste ich mich über Theremin erst durch Nachschlagen belehren, aber in die breite Lücke zwischen Schleiermacher und Ritschl traten mir statt dessen — wahrlich ohne Nachschlagen — sogleich Schweizer, Rothe, von Philosophen K. Ch. F. Krause und vor Allem mein unvergesslicher Lehrer Ch. H. Weisse, dem ganz ausdrücklich das „Himmelreich“ die Centralidee des Christenthums war, der er in seinen Schriften immer wiederholte tiefgehende, umfassende Erörterungen und sein ganzes volles Herz und ein reiches inneres Leben geweiht hat. Möchte man doch an Weisses Begriff der „religiösen Erfahrung“ sich öfter erinnern als an seine Trinitäts- und Schöpfungsphantasien, um zu erkennen, dass diesem christlichen Denker, bei der gewaltigen Energie und eindringenden Schärfe seines umfassenden Geistes, ohne Zweifel zwischen Schleiermacher und der Ritschl'schen Erneuerung des ethischen Religionsfundamentes die überleitende Stellung in erster Reihe zukommt — Lotze war in diesen Dingen nach eignem Bekenntniss Weisses Schüler —, wenn man nicht sagen darf, es lasse sich das Gute Ritschls ohne Weiteres aus Weisse gewinnen. Auch Kaftan führt seine historisch-kritische Einleitung nur bis auf Hegel herab und glaubt damit genug gethan zu haben, um seine Leser von dem „jähen Ende“ der auf Kant gefolgten speculativen Philosophie zu überzeugen. —

Wir kommen nun zum zweiten Gliede der religiösen Gedankenkette, zur Offenbarung. Die Offenbarungs- und Glaubenstheorie ist die Grundlage der theologischen Erkenntnisslehre, ja ist diese ganz und gar, soweit sie von nichttheologischer unterschieden sein kann. Nähern wir uns sonach jetzt wieder den erkenntnisstheoretischen Fragen, so auch den ernsteren Differenzpunkten. Indessen können wir auf unsre Weise einstimmen in den Satz, dass Gott nur durch Gott erkennbar ist, so auch Göttliches nur durch Gott, das sittlich-religiöse Ideal des Gottesreichs und die schuldtilgende Stellung Gottes zum Sünder, der Gott sucht und seine dargebotene Hand ergreift, nur durch Gott selbst. Dennoch widersprechen wir Ausführungen Kaftans, welche behaupten, das christliche Lebensideal würde als „unvernünftig" zu gelten haben, wenn es nicht von Gott offenbart wäre; ohne Offenbarung würde das einzig Vernunftgemässe sein, die Pflichten abzustufen „je nach dem Abstand, der zwischen uns und den Anderen besteht"; es würden dann nur „negative" Pflichten als Allen gegenüber gleiche übrig bleiben, wie die gegen Thiere; ausgeschlossen bliebe die allgemeine Pflicht der Liebe, die Gleichheit Aller vor Gott. „Und wohlverstanden: nicht bloss schwindet die Aussicht auf die Verwirklichung dieses Ideals, sondern das Ideal selbst muss dann als übertrieben und unvernünftig verworfen werden". Auf alle Fälle zeigt sich hier ein doppelter Vernunftbegriff, der Verwirrung stiftet, wenn sogleich darauf als die durch alles Vorhergegangene schrittweise und sorgsam vorbereitete Schlussfolgerung hervorgehoben wird: „Die christliche Idee vom Gottesreich ist die vernünftige Idee vom höchsten Gut", und weiterhin „das Vorhandensein eines solchen Gottesreichs" ein „Postulat der Vernunft" genannt wird, nicht nur der praktischen, wie bei Kant, sondern die ganze Vernunft sei praktisch und trete hier auf als „Weg zum höchsten Wissen", ja, weil eben Idee und Wirklichkeit jenes Gottesreichs „nur durch eine göttliche Offenbarung" kund geworden sein kann, so ist selbst wieder dies, dass eine solche geschichtliche Gottesoffenbarung stattgefunden haben muss, ein Postulat der Vernunft, das sich aus dem ersten er-

gibt. (544 f. 548 f.) Meint vielleicht Kaftan unter jener Vernunft, der das christliche Ideal für unvernünftig zu gelten hätte, eine lediglich theoretische, die es aber, wie wir soeben hörten, doch nach ihm gar nicht gibt? Dahin weist freilich das Wort (549 f.): „Kein Verstand, keine Vernunft führt durch blosse Schlussfolgerung aus den gegebenen Thatsachen zur Versicherung über eine Thatsache, welche an und für sich nicht zu dieser Welt gehört". Vielleicht dass er jene unchristliche oder widerchristliche Vernunft nur im populären Wortgebrauche so genannt hat und eigentlich das damit meint, was er bei strengerer Scheidung Verstand nennen würde. In solcher Scheidung ist ihm Vernunft nur das Organ der praktischen Idee, des sittlichen Ideals, des sittlichen Willens in seiner höchsten Vollendung, der Verstand dagegen hält sich an den Zwang weltlicher Thatsachen und schliesst aus diesen, wenn auch nur mit relativer Gewissheit, ist also insoweit theoretisch, obgleich auch er mit seinem Wissensstreben nur praktischen Impulsen folgt (401—410). Um nicht sogleich wieder in die Erkenntnisstheorie zu gerathen, wollen wir diese Scheidung hier zu Grunde legen, und corrigiren demnach jene behauptete „Unvernünftigkeit" des Christenthums dahin: es gibt im Menschenwesen zweierlei praktische Tendenzen; die eine geht auf Güter der Welt, ihr dient der Verstand, der weltliche Erfahrungen durch Schlüsse erweitert; die andre geht auf das überweltliche Gut des Gottesreichs, ihr dient die Vernunft, welche dieses Gut postuliren muss, und welche auch dies postuliren muss, dass Idee und Wirklichkeit dieses Gutes geschichtlich durch Gott selbst offenbart sei. Dann sind freilich obige Sätze über die „Unvernünftigkeit" — will sagen: Unverständigkeit — des Christenthums blosse Tautologien und es hätte so ernster Ausführungen derselben nicht bedurft; wenn wir Verstand — dort populär „Vernunft" — nur die Erkenntnissfunctionen nennen, in welchen das christliche Ideal nicht vorkommt, so folgt freilich, dass für diese „Vernunft" — will sagen: für den „Verstand" — das christliche Ideal keine Geltung hat.

Wird nun aber dort der Vernunft — will sagen: dem

Verstande — die Offenbarung entgegengesetzt, ohne die das christliche Ideal „unvernünftig“ wäre, so glauben wir ganz Kaftans Sinn zu treffen, wenn wir seine wahre Meinung in den Satz fassen: Ohne Offenbarung würde es im Menschen keine Vernunft geben (im Sinne ihres Unterschieds vom Verstande), mit anderen Worten: die Vernunft — im Sinne der Erfassung der höchsten praktischen Idee — ist selbst die Offenbarung; da sie aber nur das Organ des Bewusstwerdens ist für einen dahinterliegenden Willen, für den Zielinhalt dieses Willens, für das überweltliche höchste Gut oder das Gottesreich, so ist an tiefster Stelle das Auftreten und Wirken dieses Willens im Menschen die Gottesoffenbarung.

Von hier aus haben wir den Formen und Organen der Offenbarung Gottes und seines Reichs an der Hand Kaftans weiter nachzugehen. Gilt es, das Christenthum als „vernünftig“ zu erweisen, näher die „christliche Idee vom Reiche Gottes als die vernünftige und allgemeingiltige Idee vom höchsten Gute der Menschheit“ zu erweisen, so kann dies, wie wir jetzt klar sehen, hiernach nichts heissen als aufzeigen, dass der Inhalt jenes göttlichen Willensdranges im Menschen mit dem christlichen Gottesreiche übereinstimmt, dass letzteres eben dasselbe höchste Ziel ist, das jener Wille will. So ist die wiederholte Bemerkung Kaftans zu verstehen, es bedürfe zur Ueberzeugung von der Wahrheit oder richtiger von dem Werthe der christlichen Idee über alles Beweisen hinaus immer noch einer „innern Freiheit“; diese Ueberzeugung werde nicht „wider ihren Willen“ den Menschen aufgedrängt, sie entstehe nicht sowohl durch Unterricht, als durch Erziehung. Jener Grundwille muss vor Allem da sein; erst dann gelten für ihn die Consequenzen seines Inhalts. Unter dieser Voraussetzung wird aber nach Kaftan doch „wahre Allgemeingiltigkeit“ erzeugt; es soll sich beweisen lassen, dass im christlichen Gottesreiche „die verschiedenen Strebungen, welche das geschichtliche Leben der Menschen uns zeigt, zu ihrer Vollendung, zu ihrem Abschluss kommen“; ja es muss „die Unmöglichkeit einleuchten, jemals über das damit gesteckte Ziel hinauszu-

kommen, weil die menschlichen Dinge kein höheres Ziel haben können als dies". Das soll „aus der geschichtlichen Entwickelung" erkannt werden. Sonst wäre keine Vernunft in der Geschichte. (492—506.)

Hier tritt offenbar ein dritter Vernunftbegriff auf. Vernunft bedeutet hier etwas Anderes als irgend sonst, auch etwas Anderes als in ihrer populären Gleichsetzung mit „Verstand", sofern dieser die Leuchte für weltliche Willensrichtungen sein sollte. Vernunft bedeutet hier das Princip, durch das wir nach Maassgabe von Einstimmigkeit und Widerspruch über Möglichkeit und Unmöglichkeit entscheiden; Vernunft ist hier nichts Anderes als die Herrschaft des Satzes vom Widerspruche über Denken und Sein. Denn es handelt sich darum, zu zeigen, dass der göttliche Grundwille im Menschen, wie er einmal ist, sich selbst aufheben würde, wenn er im christlichen Gottesreiche nicht den Abschluss seines eignen Ziels erkennte, und dass die Geschichtsentwickelung im Widerspruche mit sich selbst stehen würde, wenn sie zu diesem Schlusspunkte nicht führte. Trotz mancher entgegenstehender Aeusserungen fanden wir denn auch, als wir uns früher mit Kaftans Erkenntnisslehre beschäftigten, von ihm ausdrücklich anerkannt, es sei „eine unabweisbare Forderung der Vernunft, dass kein Widerspruch in unsrer Erkenntniss herrsche", auch kein Widerspruch mit der gewöhnlichen Erfahrung (555 f.); doch wohl auch kein Widerspruch des Inhalts in sich selbst; denn K. fordert, aus dem Heilsgute des Christenthums allen einzelnen Glaubensinhalt nach „immanenter Logik" abzuleiten, so vor Allem die Gotteserkenntniss und „was sich unmittelbar aus dieser ergibt" (571 f.). Was sich unmittelbar, mit immanenter Logik, aus einem Inhalte ergibt, ergibt sich daraus nach dem Satze vom Widerspruche. Freilich ist dieser Satz selbst nur „formal", wie die ganze Logik nur formal ist (365. 457); aber sie liefert uns durch jenen Satz Inhalt aus Inhalte. Hierdurch, müssen wir schliessen, wird die logische Vernunft, die Vernunft in diesem rein theoretischen Sinne, ja mit ihr auch der Verstand, der demselben Grundgesetze über Möglichkeit und Unmöglichkeit

folgt, zum göttlichen Offenbarungsorgan, nach Kaftan selbst. Wie könnte es auch anders sein, da doch Möglichkeit und Unmöglichkeit über alles Sein entscheiden und kein andres Wesen einen solchen schlechthin universellen Entscheidungsquell in sich tragen kann als Gott, aus dessen Wesen er demnach allein stammen kann, wo sonst er auch vorkomme.

Indessen bis hierher hat sich uns nur die Idee des christlichen Gottesreichs als Idee offenbart und bewahrheitet, nicht als Wirklichkeit (547). Wir erkannten nur, dass jener angeblich göttliche Grundwille in uns und dass der Geschichtsverlauf unsinnig sein, einer Chimäre folgen, mit dem Weltlaufe als Ganzem in Widerstreit stehen würde, wenn es kein Gottesreich gäbe; und wir lassen ausserdem auch dies als erwiesen gelten, dass jener Grundwille und sein Idealgehalt nicht in sich selbst durch innere Widersprüche zerfallen. Aber diese innerliche Möglichkeit und alle Widerspruchsfreiheit sagt noch nichts aus über die reale Verwirklichung jenes Ideals. Die Uebereinstimmung dieses Ideals mit dem bisherigen Geschichtsverlaufe und mit einem mächtig wirksamen menschlichen Grundtriebe schliesst nicht aus, dass es doch in der Wirklichkeit Mächte geben könnte, gegen die jener Grundwille und das geschichtliche Menschentreiben zu schwache Realitäten wären, um ihr Ziel zu erringen, so dass es eine Illusion wäre, den Inhalt jenes Grundwillens und ihn selbst für Gottesoffenbarung zu halten. Zeigt sich dagegen das Gottesreich als Wirklichkeit, so bewährt sich die Herkunft seiner Idee und seiner Erstrebung aus Gott jedesfalls mit gleicher Sicherheit, als es erkennbar werden kann, dass jene Wirklichkeit in der That aus Gott, nirgend andersher, stammte. Wie soll aber eine solche Sicherheit gefunden werden? Das Gottesreich, das höchste Gut in seiner Allvollendung, ist kein Erfahrungsgegenstand; rücksichtlich der irdischen Menschheit jedesfalls, von deren Erfahrungen hier nur die Rede sein kann, steht diese Vollendung noch aus. Logisches Schliessen aus dem begeisterten und festen Wollen des Ideals, das sogenannte „Postuliren“ aus praktischer Vernunft, bliebe immer ein blosser Wahr-

scheinlichkeitsbeweis, wie bei Kant (549), d. h. mit andern Worten, es wäre dadurch immer nur wieder aus der bewahrheiteten Idee die Hoffnung abgeleitet, dass Gottes Macht mit ihr sein und sie verwirklichen werde. Dabei bleibt es, auch wenn wir in gleicher Methode „postuliren“, dass die Wirklichkeit des Gottesreichs uns durch göttliche Offenbarung kund geworden sein müsse. Dieses Müssen bleibt hypothetisch, und noch dazu ist die Bedingung, unter der es gilt, genau dasselbe, was eben durch dieses postulirte Müssen erst erwiesen werden soll; denn jenes Müssen gilt nur, wenn jener unser idealer Willensdrang in der That aus Gott stammt, wenn in ihm Gottes Wille, Gottes Ziele sich offenbaren. Aus keinerlei „innerer Erfahrung“ auch kann die Wirklichkeit des Gottesreichs bewiesen werden, sei es als gegenwärtige, sei es als zukünftig sicher eintretende Wirklichkeit; denn die innere Erfahrung wird erst zur Erfahrung göttlicher Mittheilung durch die Annahme, dass sie es sei. Es hilft nichts, wir müssen uns an die Geschichte wenden; hier oder nirgends offenbart sich uns Gott als Gott, sein Reich als Wirklichkeit, als keine blosse Idee (548 bis 550), — freilich nicht in der gewöhnlichen geschichtlichen Menschenerfahrung, von der wir ja bereits sahen, dass in ihr keine göttliche Vollendung sich darbietet. Der Wirklichkeitsbeweis für das Gottesreich kann also nur in dem Beweise für seine geschichtliche Offenbarung liegen.

Es scheint uns die Klarheit dieses Gedankenganges nur zu trüben, was ihm nachfolgt; K. beutet den für die Idee gelieferten „Beweis“ trotz Allem, was wir soeben hörten, in überschreitender Weise aus. Es sei bewiesen, dass „die Vernunft eben das fordert, was die christliche Gemeinde über ihren Ursprung wie über die bleibende Quelle ihres Lebens und ihrer Kraft bezeugt“, bewiesen sei „die Vernünftigkeit und Allgemeingiltigkeit des christlichen Offenbarungsglaubens“. Wie so? Doch nur dann, wenn die geschichtliche Wirklichkeit dafür zeugt. Ohne dieses wäre nur die Uebereinstimmung mit jenem Grundwillen und mit dem geschichtlichen menschlichen Streben erwiesen; aber noch könnte es „unvernünftig“ sein, das für gottgesetzt anzusehen, was

nur ein menschlicher Idealismus wäre. Der Beweis ist keinen Schritt weiter gerückt dadurch, dass nun auch das geschichtliche Factum des christlichen Gemeindeglaubens zu den übrigen Facten hinzugezogen ist, mit welchen jener Grundwille sich übereinstimmend zeigt. Allerdings ist das Christenthum „eine der gewaltigsten Thatsachen der menschlichen Geschichte". Aber das sind gar manche, es gibt noch ältere, umfassendere, in gewissem Sinne auch gewaltigere, und manche sind es — gewesen; man spricht jetzt von „Selbstzersetzung des Christenthums". Kaftan bemerkt selbst, dass er sich in einem Kreise bewegt; sein „Beweis" ist ein Cirkelbeweis: „Was die Offenbarung als solche beglaubigt, ist das Bedürfniss der Vernunft; worauf die Vernunft als solche sich stützt und beruft, ist das Vorhandensein der Offenbarung" (553). Nun ist aber dieses „Vorhandensein", wie soeben in diesen Worten ausdrücklich gesagt wurde, gar nicht da, es sei denn „beglaubigt" durch jenes Vernunftbedürfniss; also stützt sich hiernach doch schliesslich dieses Vernunftbedürfniss nur auf sich selbst, indem es sich auf eine geschichtliche Offenbarung zu stützen meint. Damit sind wir aber nach Kaftans obiger eigner Schätzung nicht über einen blossen „Wahrscheinlichkeitsbeweis" dafür, dass es wohl eine Offenbarung werde gegeben haben, nicht über Kantisches Postuliren, nicht über eine blosse Bewahrheitung der Idee hinausgekommen; es fehlt am Beweise für die Wirklichkeit einer geschehenen Offenbarung nach wie vor.

Wir werden mit Kaftan besser wieder zusammentreffen, wenn wir nun von ihm hören werden, dass der aus dem göttlichen Vernunftwillen unmittelbar geborene Glaube rein durch sich selbst der alleinzige „Beweis" des Christenthums ist.

Zuvor aber müssen wir noch eine Einschränkung prüfen, die von Seiten des zweiten Bestandtheiles des christlichen Heilsgutes droht, von Seiten der Versöhnungslehre. Die erste Ueberzeugung, von der Wirklichkeit des Reiches Gottes, genügt Kaftan nicht, um einen sichern Schluss darauf zu ermöglichen, dass „Gott die Schuld tilgt und das Gewissen reinigt"; es bedürfe hiervon einer ausdrücklichen, besonderen

Offenbarung, ohne welche das Gewissen nicht aufhören würde, sein Schuldgefühl als entfernend vom Gottesreiche zu verstehen; die Begnadigung bleibe ein „unbegreiflicher freier Rathschluss der Liebe Gottes“ (553 ff.). Aber doch immer der Liebe Gottes? Und wenn uns nun der erste Offenbarungsglaube die Gottesliebe als den Reichswillen zeigte, wie sollte denkbar sein, dass dieselbe Gottesliebe den verstiesse, der das Gottesreich sucht, will, und sein innerstes Sein ihm zukehrt, nur deshalb, weil er vorher einen widerstrebenden Willen hatte? Wozu hierfür noch eine zweite Offenbarung? „Das geängstete Gewissen kann niemals in einer Vermuthung Ruhe finden“. Wie? Jetzt wird jener erste Offenbarungsglaube plötzlich zur „Vermuthung?“ Es ist doch aber, wird Kaftan einwerfen, nur ein logischer Schluss aus der ersten Offenbarung, der uns diente. Gewiss; der Angst möge dies ungenügend scheinen. Aber wie entsteht nun wieder der Glaube an die zweite Offenbarung, an die „Sünden vergebende Liebe Gottes in Christo?“ Er hängt sich an die geschichtliche Wirklichkeit des Verhältnisses Jesu zu Gott: „er ist der Sohn, welcher den Vater kennt, durch dessen Erkenntniss alle Menschen zur Erkenntniss Gottes kommen sollen und können“. Würde diese geschichtliche Stellung Jesu etwa aus Gründen objectiver Geschichtsforschung zu leugnen sein, so müsste der christliche Glaube „als widerlegt, als unwahr gelten“. Auch jener erste Glaube? Gewiss; denn er ist nach Kaftan Nichts ohne den zweiten; ohne diesen bliebe nur die „Verzweiflung“ übrig. Also wäre wirklich jener erste Glaube ganz und gar zur blossen „Vermuthung“ herabgesetzt durch den Verlust des zweiten. Nun aber erklärt Kaftan ausdrücklich, der zweite Gegenstand des Glaubens, die Stellung Jesu, betreffe eine „geschichtliche Thatsache“, es handle sich also dabei „um Etwas, was nicht bloss dem Glauben gegeben ist, sondern ebenso wohl Gegenstand der objectiven geschichtlichen Betrachtung sein kann; hier bleibt daher ein Punkt, an welchem den christlichen Glauben zu widerlegen möglich ist“. Den ganzen christlichen Glauben! Wir wollen es uns merken: der christliche Glaube hängt denn doch von

philologisch-literarhistorischen Forschungen ab und schwankt im Winde der Evangelienkritik. Zum Troste folgt sogleich: „die betreffende Argumentation lässt sich der Natur der Sache nach nie zu einer zwingenden gestalten und die innere Gewissheit des Glaubens selbst tritt als entscheidender Zeuge gegen ihre Richtigkeit auf". Nun also wieder innere Gewissheit, nicht mehr historische, und nun nicht mehr „Vermuthung", sondern „entscheidender Zeuge"! (566 f.)

Als ich Kaftans „Wesen der christlichen Religion" gelesen hatte und das Erscheinen von „Wahrheit der christlichen Religion" erfuhr, erwartete ich mit voller Bestimmtheit in dem letzteren Buche einen neuen Beweisversuch für die Auferstehung Jesu im Sinne der evangelischen Erzählungen als Beweis für die Wahrheit des Christenthums. Denn darauf bereitete das erste Werk ausdrücklich vor (daselbst S. 328 f. 334. 348. 357). Erfreulicher Weise bestätigte sich meine Erwartung nicht; in dem ganzen zweiten Werke glaube ich nicht ein einziges Mal dem Worte „Auferstehung" begegnet zu sein. An diese entschiedenere Wendung zum innerlich begründeten Glauben wollen wir uns halten, und an seinen ethischen Gegenstand; er ist Glaube ans Reich Gottes; Kaftan selbst unterstützt uns darin reichlich, und auch darin, dass all sein sogenanntes „Beweisen" immer wieder in jenen Glauben aufzulösen ist, ihn nur ausspricht, nur anscheinend oder in Selbstwidersprüchen ihn verlässt und überschreitet. —

Wir wenden uns zum Glauben als dem Aneignungsmittel der Offenbarung, dem dritten Gliede des oben gezeichneten Entstehungsweges der Religion, indem wir uns vorbehalten, auf die Stellung zum geschichtlichen Jesus alsbald zurückzukommen, da auch die Besprechung des Glaubensbegriffs dahin führen wird.

In Wahrheit sind wir schon von Anfang an in diesem Theile unsrer Kritik beim Glauben gewesen, haben nur von ihm gesprochen. Denn Gott und das Gottesreich, wo anders finden wir diese erhabensten Gegenstände als in unserm eignen Innern? — und nur dann finden wir sie hier als das,

was sie nach jenen Benennungen sind, wenn wir daran glauben; für den Unglauben ist der innere Gedankeninhalt, der Begriff, den er verneint, obwohl auch er ihn im Innern des Subjects findet, nur ein hohles, unwahres Gedankenphänomen, ein psychisches Traumproduct, eine bedeutungslose Resultante von Associationen, vielleicht gar von Molecularkräften des Gehirns. Nur Eins wäre noch möglich: anstatt des Glaubens könnte vielleicht Jemand ein Wissen von Gott und vom Gottesreiche zu besitzen behaupten, oder wenigstens ein solches suchen, ersehnen, vermissen, kurz diese zweite Form, Gott und das Gottesreich im Innern zu finden, begrifflich neben der Glaubensform in Bereitschaft halten. Die Gegenstände wären immer zunächst nur Gegenstände im eignen Innern. Sogenannte äussere Offenbarungen bringen uns Worte, d. i. Schallerscheinungen, geschriebene Buchstaben, d. i. Figuren im Sehfelde, sonstige sinnliche Ereignisse, Handlungen, Wunder; wenn wir Alles das nicht auf Gott und Gottesreich deuten, nicht darauf hin verstehen, haben wir an diesen Gegenständen Nichts, absolut Nichts. Deuten und Verstehen aber setzt voraus, dass wir die Gegenstände im Innern des Bewusstseins erleben. Indessen auch der Ungläubige, der Verneinende, erlebt im Innern, was er leugnet; er hält nur eben dieses Erlebte für „blosse Gedanken“, für Wahn, für Traumgebilde. Glauben heisst also: in diesem Erlebten Realitäten anerkennen, die nicht „blosse Gedanken“ sind; Wissen heisst in gleicher Beziehung: vom innerlich Erlebten absolut sicher Erkannthaben, dass es die entsprechenden Realitäten anzeigt, nicht „blosses Denken“ ist. Hier findet also — immerhin im Bewusstsein und für das Bewusstsein — ein Uebergang statt vom Gedachten zu seiner Realität; man ist genöthigt zu fragen, was diesen Uebergang sichert; denn Sicherheit beansprucht sowohl der Glaube als das Wissen für diesen Uebergang.

Wie wir schon in unserm ersten Theile zu bemerken Gelegenheit hatten, spricht Kaftan sehr häufig so, als ob er nicht einmal den sprachlichen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, zwischen Glauben und Erkannthaben, anerkennen wollte; andre Male freilich wieder anders. Das lassen wir

jetzt auf sich beruhen. Auf alle Fälle ist nöthig, von ihm zu hören, wodurch er sich den Uebergang vom blossen Denken zum Glauben sichert. Eine kräftige, runde Erklärung, was er „Glaube" nennt, bietet „Glaube und Dogma" S. 54 f. dar. Glaube heisst hier „die innere Gewissheit, die aus dem eignen Lebensgefühl entspringt" oder „das Gefühl innerer Gewissheit und persönlicher Ueberzeugung"; dieses ist „ein Innewerden von Wahrheiten, die mit dem eignen Leben verwoben und verknüpft sind, dass man sie nur aufgeben könnte mit dem eignen Leben; das ist eine Gewissheit, die wir in Gottes Geist gegründet wissen, der unserm Geiste Zeugniss gibt; das ist der Glaube; indem wir ihn bekennen und aussprechen, erleben wir das Höchste an geistiger Energie und Kraft, das in eines Menschen Seele kommen kann". Schon hierin liegt, was etwas später noch besonders ausgeführt wird: der Glaube an Gott und Gottesreich ist gar nicht anders möglich, denn als Offenbarungsglaube; gewiss, wir glauben in jenem Glauben eben dies, dass Gott es ist, der sich selbst und sein Willensziel uns zu erkennen gibt; und so gewinnt „das höchste innere Erlebniss, das wir kennen, den Charakter des Gehorsams" (das. 57), eine bei K. besonders beliebte Wendung; wir missverstehen sie nicht und beanstanden sie nicht; denn glauben wir wahrhaft an Gott, so glauben wir auch an unsre unbedingte Unterordnung unter ihn, will sagen: an die unbedingte Unterordnung dessen in uns, was nicht selbst Gott ist, unter das in uns, worin und wodurch wir Gott zu haben glauben, und hiernach unter Gott selbst. Auch Autorität legen wir so dem Glaubensinhalte bei, und hiernach Gott, dazwischen auch den geschichtlichen Quellen, von denen wir wissen, dass durch ihre Einwirkung der Glaubensinhalt und der Glaube zu unserm eignen innern Erlebniss geworden ist (58). Wir lesen mit All dem übereinstimmend als bündigen Ausdruck der Glaubensgewissheit im Endergebniss des vorliegenden Hauptwerks (582): „Das Christenthum ist ein Erzeugniss des göttlichen Geistes und seiner Wirksamkeit am Menschenherzen; so gefasst bedarf es keines Beweises, weil es sich selbst beweist, und Nichts vermag diesen

Beweis des Geistes und der Kraft zu ersetzen". Soll hier der feste Glaube eben nur *beschrieben* sein, so verstummt jede Einrede; ja, so ist der Glaube, der wahrhaft religiöse, der religiös-ethische Glaube, und sein Inhalt ist Gott, Gott zugleich mit dem Gottesreiche, wie es oben geschildert wurde; und zwar nicht als theoretische Wahrheit besitzt er diesen Inhalt, sondern als *unser eignes Lebensideal*, dem wir uns im und durch den Glauben selbst mit unserm innersten Sein und Wollen als Reben am Weinstock einverleiben. Insofern ist solcher religiöser Glaube total verschieden von rein theoretischem Fürwahrhalten; er ist praktisches Werthurtheil, er ist moralische Ueberzeugung, er erscheint dem Glaubenden als Pflicht; es bleibt dabei die „innere Freiheit" betheiligt. Wir dürfen sagen: dieser Glaube ist eine sittliche That; denn so darf eine innere Willensentscheidung heissen, bei der es sich darum handelt, sich für „ein bestimmtes sittliches Ideal" zu entscheiden. (493. 502 f. 546 f. 276. Gl. u. D. 54.)

Im Einverständnisse mit Kaftan werden wir hiernach die Frage nach jenem *Uebergange* vom blossen Gedanken zum Glauben dahin beantworten: er liegt in dem „Lebensgefühl", in welchem das „Werthurtheil" eingeschlossen ist, dass der Glaubensinhalt unserm Leben den höchsten, besten, seligsten Inhalt gebe, den wir zu unserm Willensinhalte machen müssen, wenn wir nicht uns wegwerfen, uns unter unser eignes Niveau erniedrigen, in diesem Sinne uns vernichten wollen. Freudig rufen wir: dieser Inhalt *muss* Gottes Wille, sein Offenbarer in uns *muss* Gott sein! —

Wir bedauern, auf die Herausstellung dieses wesentlichen Consensus wieder Kritik folgen lassen zu müssen. Sie betrifft die Verknüpfung des auf dem gezeigten Wege gewonnenen *Gottes-* und *Idealglaubens* mit dem *Christusglauben*, die wir vor Kurzem schon gestreift haben.

Ergriffen von dem unübersteiglichen Werthe eines sittlichen Ideals, eignen wir dieses unserm Leben an und glauben uns damit gottgeeint, da wir in ihm den göttlichen Willens- und Lebensinhalt zu besitzen überzeugt sind, überzeugt sind, dass in diesem Ideal Gott zu uns redet. Soweit geht der

ethisch motivirte Glaube Kaftans, den wir theilen; soweit reicht er, aber keinen Schritt weiter. Doch selbstverständlich noch einen Schritt. Auch wenn dasselbe Ideal in Anderen redet oder geredet hat, ihr Leben herrschend ausgefüllt, Inhalt und Charakter ihrer Persönlichkeit bestimmt hat, werden wir durch den gleichen ethischen Glauben getrieben zu sagen: in diesen auch lebte und redete Gott; auch das göttliche Ideal in ihren Seelen war Gottes Wirkung; und je stärker, je ursprünglicher, je reicher dieses Ideal sie erfüllte, um so lebendiger, um so voller, werden wir sagen, war Gott in ihnen, um so vollständiger waren sie mit Gott geeint.

Aber jedesfalls zweierlei müssen wir auf das Entschiedenste ablehnen. Erstens. Niemals kann selbst der höchste Grad solcher Gottesgemeinschaft den ethischen Glauben oder das logische Folgern aus ihm — das ja, wie wir oben sahen, bei Kaftan ebenfalls Offenbarungswerth hat — dazu bringen, den in jener Weise Gottdurchdrungenen selbst Gott zu nennen und im gleichen Sinne sich ihm unterzuordnen, wie dem einigen Gotte selbst, dem auch der Gottdurchdrungenste nie aufhören kann und wird, sich in ähnlicher Weise unterzuordnen, wie wir selbst. Auch für diesen ist jene Durchdrungenheit Glaube, und wir haben von Kaftan gelernt, mit dem Glaubensbegriffe den des Gehorsams zu verbinden (gehorsam bis zum Tode am Kreuz — Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe). Da hat man nun den Ausdruck eingeführt: Jesu kommt das „Prädicat Gott“ zu, obwohl er nicht selbst, als Wesen, Gott ist. So recht neuer Wein in alten Schlauch! So recht der Entscheidung, der klaren Lösung der Frage entgangen durch ein nicht weiter überlegtes, vorläufig zudeckendes Wort! So recht klüglich die offene Trennung von Positiveren, von Altgläubigen vermieden! „Prädicat Gott“ ist eitel blauer Dunst, ein von Logik und von Gott verlassenes Wortspiel[1]). Ja,

1) Die jüngste Broschüre Kaftans „Brauchen wir ein neues Dogma?“ 3. Aufl. Bielefeld u. Leipzig 1890, auf die im Uebrigen einzugehen in unserm Thema keine Veranlassung liegt, vermeidet diese Bezeichnung „Prädicat“ für die Gottheit Christi. Doch was an Stelle dessen auftritt, ist durch die Rhetorik der religiösen Erhebung, wie mir scheinen

auch von Gott verlassen; denn es heisst Gott leugnen, wenn man seinen ganzen begrifflichen Inhalt zu Prädicirungen anderweit verfügbar macht. Wenn „Gott" Prädicat sein soll, so ist dieses Prädicat der volle, ungeschmälerte Inbegriff aller der Prädicate, die im Gottesbegriff liegen; diese Fülle kommt nur Gott zu, nur dem Einen Gott, und nur diese Prädicate kommen ihm zu. Jedes andre Wesen hätte, wenn es nicht Gott sein soll, noch andre Prädicate, die nicht im Gottesbegriff liegen, und die, wenn Gott das Höchste bleiben soll, nur zur Beschränkung, zur Schmälerung des angeblichen Gottesprädicats für das Gesammtwesen, das sie trägt, gereichen könnten; ein andres Wesen ausser dem Einen Gotte kann aber ohnehin schon die göttlichen Prädicate nicht vollkommen und vollständig haben, sonst gäbe es zwei Götter. Wo Ritschl die Gottheit Jesu in dem Sinne des „Prädicats Gott" vertheidigt, fügt er hinzu, dass Jesu nicht einmal die „Vollständigkeit und Lückenlosigkeit seines ethischen Gesichtskreises" zuzuerkennen ist, und die Sachlage „genau dieselbe sei, wie wenn wir mit Paulus religiös urtheilen, dass Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt[1]". Also Gott war in Christo in demselben Sinne, nur mächtiger und reicher, als er in uns ist, und wir wollen hinzufügen, um auch soweit, als es gewissenhafter Weise möglich scheint, dem Werthe des Begründers des idealen Gottesreiches ge-

---

will, beinahe ganz aus dem Gesichtskreise scharfer begrifflicher Auffassung gerückt. Soll unser Glaube dem „Gesammtchristus" gelten (S. 16), an dem „Er das Haupt und wir die Glieder sind", oder eben diesem Haupte als dem Gesammthaupte des Gesammtchristus, so gilt er Gott selbst oder seinem heiligen Geiste, und das geschichtliche Lebensbild Jesu dient dann in der That nur dazu, um uns „den geistigen Inhalt" seines und jedes verklärten göttlichen Lebens „verständlich zu machen" (56). Deshalb aber den geschichtlichen Jesus oder den in Gott lebenden persönlichen Individualgeist dieses geschichtlichen Menschen (55, 59), der nach unserm Unsterblichkeitsglauben den Tod überdauerte, Gott unsern Herrn zu nennen, ist durch das Vaterunser schon allein vollkommen ausgeschlossen, ganz zu geschweigen von der Verpflichtung zur Reinhaltung des Gottesbegriffs.

1) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. 3. Band, S. 361. 383. 407. 439. Vgl. Kaftan, Wesen der christl. Religion, S. 338.

recht zu werden: unsre beschränkte Geschichts- und Völkerkenntniss kennt keinen Menschen, in dem vor Jesu diese Gotteskraft gleiche Reinheit, Stärke und gleichen inhaltlichen Werth hatte, und keinen hat es bis jetzt gegeben, an den irgendwo die gleichen geschichtlichen Wirkungen sich geknüpft hätten. Nennen wir ihn aber deshalb unsern „Herrn" mit der emphatischen Betonung, die Ritschl und Kaftan fordern[1]), oder gar unsern Gott, den wir anbeten, oder doch: in dessen Person, nicht nur in dessen Wort und Stiftung, wir die vollkommene Gottesoffenbarung für die Menschen anbeten, so höre ich sein Wort vom „Dienen" und seine Mahnung: „nenne mich nicht gut, Niemand ist gut als Gott allein", sowie des Paulus Endabschluss: zuletzt unterwirft sich auch der Sohn, damit Gott Alles in Allem sei. Es ist mir unmöglich, mir ohne schwerste Verletzung meiner Christusliebe vorzustellen, dass der im Jenseits von uns einst angetroffene Geist Jesu sich auch nur als dem „Haupte seiner Gemeinde" (571) huldigen liesse. Er weiss doch, dass in ihm, wie in uns, Gott oder der heilige Geist Alles, ausnahmslos Alles, gewirkt hat, was ihn erhöhte.

Zweitens. Die geschichtliche Aussage, dass unser ethischer Glaubensinhalt, das Gottesreich, in jener Fülle der Gottdurchdrungenheit machtvolle Wirklichkeit geworden sei in einer Einzelpersönlichkeit, wie sie in der Jesugestalt des N. T. gezeichnet ist, und durch diese allein und zuerst offenbart sei, ist nicht Aussage eines ethischen Glaubens, sondern geschichtlicher Kenntniss und Ueberlegung, ohne jeden Zusammenhang mit der religiös-ethischen Glaubenswurzel, die uns dem christlichen Gottesreiche einverleibt. Jene geschichtliche Aussage erklärt Kaftan zwar selbst für abhängig von positiver, objectiver Wissenschaft (566. Gl. u. D. 42), aber wir haben vor Kurzem gesehen, wie er die von hier aufsteigenden Zweifel doch wieder durch den Glauben ans Gottesreich niederschlägt, also wirklich aus der ethisch geglaubten Gottesoffenbarung im Reichsideale auch dies als „Postulat" ableitet, dass die Gottesoffenbarung historisch auf

1) Ritschl a. a. O. S. 369. Kaftan, Wesen, S. 320.

dem Wege des Personlebens Jesu in einziger und initiativer Gottesgemeinschaft geschehen sei. Der christliche Glaube muss „als unwahr gelten“, wenn es „mit der Person Jesu Christi nicht diese im christlichen Glauben angenommene Bewandtniss hat“ (566). Gewiss dieses Stück des christlichen Glaubens fällt dann hin. Aber Kaftan will natürlich nicht diese Tautologie aussprechen. Er redet vorher vom christlichen Glauben schlechthin, in seiner Totalität, er verknüpft ihn solidarisch mit jener „Behauptung über geschichtliche Dinge, insbesondere über das geschichtliche Personleben Jesu“; der ganze christliche Glaube „steht und fällt“ mit dieser Behauptung (565); die von letzterer festgehaltene Thatsache „ist das Fundament des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung“; es ist die Thatsache gemeint, dass „es mit der geschichtlichen Person Jesu Christi, mit seinem Verhältniss zu Gott, eine wesentlich andre Bewandtniss gehabt hat als mit allen andern Menschen; er ist der Sohn, welcher den Vater kennt, durch dessen Erkenntniss alle Menschen zur Erkenntniss Gottes kommen sollen und können“ (566). Es ist bemerkenswerth, dass es bei der leeren Bezeichnung „andre Bewandtniss“ bleibt, an andrer Stelle sogar alle Rückschlüsse auf innergöttliche Bedingungen zu dieser Sonderstellung, auf immanente Trinität, ausdrücklich als „philosophisch“ oder „mythologisch“ verworfen werden [1]).

Wir fragen: hört denn jenes „Lebensgefühl“, jene ethische Ergriffenheit, jener „Beweis des Geistes und der Kraft“, der nach Kaftan den Glauben trägt oder vielmehr der Glaube selbst ist und aus einem innersten Wollen des Ueberweltlichen in unsrer Seele stammt, — hört denn das Alles auf gegenüber dem Ideal des Gottesreichs, wenn wir uns denken, wir läsen seine Verkündigung in Jesu Worten ohne alle geschichtliche Einkleidung? Dies will Kaftan nicht be-

1) Kaftan, Wesen d. christl. Rel., S. 411—15. Etwas metaphysischer, über blosses Werthurtheil weit hinausgehend, Ritschl a. a. O. S. 431—37; doch vorsichtig 419, 423 f., wenn auch mit falscher Auslegung des παρεδόθη Mt. 11, 27 auf Machtübergabe statt auf innere Gottesoffenbarung im Gegensatz zur παράδοσις der Pharisäer. Vgl. meine Miscelle hierüber in diesen Jahrbb. 1881, S. 761 f.

jahen. „Der Inhalt des Glaubens würde sich zunächst als Postulat, als hypothetische Vernunftwahrheit, behaupten“. Zu was Mehrerem aber lässt sich denn auf Kaftans und unserm eignen ethischen Glaubenswege überhaupt kommen? Es gestalten sich auch bei Kaftan immer wieder hypothetische Schlüsse: wenn der Inhalt des Glaubens, das Gottesreich, keine blosse Idee, keine Schwärmerei sein soll, so muss dieser Inhalt persönlich-geschichtlich verwirklicht vorkommen, nicht nur im Prophetenwort, sondern in einem ganz davon beherrschten Personleben; wenn dieses so verwirklichte Ideal für uns sündige Menschen anwendbar sein soll, so muss damit die Tilgung unsrer Schuld vor Gott verbunden sein; wenn wir hierüber alle Angst verlieren sollen, so muss der Verkünder dieser Tilgung zu Gott in einem Verhältniss einziger Art gestanden haben, wonach er diesen Gnadenwillen Gottes kennen konnte; nun wollen wir ins Gottesreich treten und es zu unserm Lebensideal, unserm Lebensinhalte nehmen, nun wollen wir dabei aller Angst ledig sein, also — müssen wir dies Alles glauben. Ich sehe nicht ein, wodurch diese Folgerungsweise sich von den sonst so genannten Postulaten der praktischen Vernunft unterscheidet. Kaftan sichert also keineswegs sein religiös-ethisches Lebensideal, von dem ihn jenes Lebensgefühl des Glaubens überzeugt, durch seinen Christusglauben; er sichert vielmehr den letzteren durch jenes Ideal und jenes Gefühl; diese, rein idealen, Glaubensquellen ausschliesslich führen ihn zu Christus, und sie führen ihn deshalb, weil sie ihm durch das in denselben so mächtig redende „Lebensgefühl“ ohne Weiteres Wahrheit haben; sie werden ihm also keineswegs „unwahr“, wenn etwa obige Reihe hypothetischer Schlüsse sich als hinfällig erwiese.

Darauf also käme in der gegenwärtigen Frage Alles an, ob wir diese Reihe hypothetischer Schlüsse für richtig halten. Sie folgen nicht aus den praktischen Werthgefühlen, sondern günstigenfalls durch die Logik eines bereits ergriffenen Glaubensinhalts, also aus dem Satze vom Widerspruche. So finden wir denn zum zweiten Male dieses zweite Offenbarungsorgan Kaftans in Wirksam-

keit. Ausser einer gleichen logischen Folgerung verlangt er aber von jedem gläubigen Christen in diesem Zusammenhange auch noch eine gleiche philologische und historische Ansicht. Die Auslegung z. B. von Mtth. 11, 27 in Betreff des Verhältnisses von Sohn und Vater hängt sogar an einem Urtheile über die abweichende Lesart, die schon im 2. und dann weiter abwärts bis ins 5. Jahrh. aufs stärkste und beste bezeugt ist [1]. Ueberall aber fragt sich, wieweit die Evangelien, selbst in den Rede- und Gleichnissbestandtheilen, ihren Stoff einem Umschmelzungsprocesse durch die schriftstellerischen Functionen und Absichten unterzogen, denen sie entsprangen. Endlich ist ein hochgegriffener Ausdruck für ein begeistertes, inniges Ueberzeugungsgefühl, für ein bewusstvolles Ergreifen innerer Einheit mit Gott, psychologisch gar nicht überraschend bei einem so mächtig in der Seele sich entzündenden Feuer. Sogar den Glauben Jesu an seine alsbaldige Wiederkunft auf Erden müssten wir uns gefallen lassen und psychologisch wie zeitgeschichtlich zu verstehen suchen, wenn ihm nicht auszuweichen ist. Es wäre eine Schande für unsern ethischen Glauben und unsre Hingebung ans Gottesreich, wenn diese dadurch litten! Wir würden daran festhalten, auch wenn die Verkündigung des Gottesreichs, wie unsre Evangelien sie darbieten, mitten unter lauter abgeschmackten Fabeln stünde. Am ethischen Glauben, auf den doch Kaftan Alles gründet, kann das Nichts ändern. Und wenn bisher nach historischer Wahrheit sogar Niemand sich für solchen Glaubens- und Lebensinhalt hätte kreuzigen lassen, warum sollten wir nicht die Ersten sein können, die dies zu thun entschlossen sind?

Was aber die Logik jener hypothetischen Schlüsse anlangt, auf die Kaftan unsern christlichen Glauben ohne Weiteres mitverpflichten will, so muss es doch erlaubt sein, auch dagegen andre Ergebnisse zu vertreten, ohne des Abfalls vom ethischen Glaubensgehorsam geziehen zu werden, wenn anders eben erst das Mittelglied logischer Ableitung

---

1) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, II. Band, 1871, S. 380 f.

hier zu Postulaten geführt hat. Ohne hierbei verweilen zu wollen, gestehe ich, dass meine Logik den vorhin aufgereihten Schlüssen scharf entgegensteht. Auch wenn das Gottesreich im Personleben Jesu vollste Wirklichkeit hatte, so bleibt es für uns zunächst „Idee“ und ist für die ganze Christenheit bisher nur zu sehr „Idee“ geblieben, und doch treibt es immer von Neuem zu Anstrengungen für seine Verwirklichung. Wir postuliren diese erst für das Jenseits. Das Bild des geschichtlichen Jesus ferner erwächst uns zum Idealbilde des vollendeten Reichsgliedes viel mehr erst aus unserm ethischen Glauben an sein Wort, verbunden mit der Kreuzesthat, die diesem Worte galt, als dass wir aus den dürftigen evangelischen Lebensnotizen, die noch dazu meist menschlich Unbrauchbares zeigen und plötzliche Zauberthaten an Stelle schwerer, mühsamer, sorgfältiger Liebeserweise darbieten, ein solches Bild gewinnen könnten, geschweige dass wir seine Geschichtlichkeit postuliren müssten, um jenem Glauben, der das Bild im Wesentlichen erst schuf, irgend welchen noch vermissten Halt zu verleihen. Unsre Logik sagt: weil es Gott gefallen hat, seine Reichsoffenbarung geschichtlich in so dichtes Dunkel zu hüllen, wird es, menschlich zu reden, ihm wohl gerade darauf angekommen sein, das Ideal als solches uns einzupflanzen, ähnlich wie auch bei zweien der grössten Dichter, Shakespeare und Homer, dafür gesorgt ist, dass wir Nichts von ihnen wissen, und bei zwei andern grossen Offenbarungsträgern, Zoroaster und Sakyamuni, dass sogar ihre Existenz streitig werden konnte, während von der des Moses auch nur ein sehr allgemeiner Rahmen sicher ist. Die Tilgung unsrer Schuld aber — sagt unsre Logik — ist ethischer Glaube, ebenso wie und sobald als Gottes Reichswille ethischer Glaube ist; dass es dann noch, wenn Gottes Wille die Menschen zu seinem Liebesreiche vereinigen wollte, eines besondern Gnadenrathschlusses bedürfe, um Vergangenes und weitere Schwächen denjenigen zu verzeihen, die ihr Innerstes dem Reiche weihen, die also wollen was Gott will, — das verstehen wir nicht. Sollen denn Gottes ethische Rathschlüsse nicht Folgen seines ethischen Wesens sein? Nur weil für Jesus die Sünden-

vergebung gegenüber dem bussfertig zurückkehrenden verlorenen Sohne ganz so selbstverständlich war, bei Jesu Gottesglauben, wie sie es für uns ist, nur deshalb konnte er mit jener herrlichen Sicherheit uns der göttlichen verzeihenden Gnade versichern und selbst im Namen Gottes Sünden vergeben, wo er die innern Bedingungen erfüllt fand. Man lasse doch endlich dem christlichen Gotte gegenüber die „Angst“ dahinfahren; auch sie, wie es der griechische Denker vom Neide sagt, ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται.

Und wenn Kaftan mit noch so erschütternden Worten das Verlangen nach Erkenntniss, nach Wissen, nach Gewissheit betont in diesen Fragen (Gl. u. D. 23 ff. 47 ff.) —, wem die allein wirklich vorhandenen Grade der Sicherheit nicht genügen, dem ist nicht zu helfen. Es hat Gott gefallen, sich uns durch das beseligende, erhebende, adelnde „Lebensgefühl“ zu offenbaren, das uns der Gottesglaube und der Glaube an das Ideal des Gottesreichs erweckt und das diesem Ideale die Herrschaft über unser Wollen verschafft, sowie durch das, was daraus nothwendig folgt.

Also auch durch die logische Vernunft, sofern diese mit Nothwendigkeit folgert. Wir haben dies wiederholt aus Kaftans eignen Lehren hervorgezogen. Dann offenbart sich Gott vielleicht sogar deshalb zugleich durch die Vernunft, um uns über die Gefühlsmässigkeit und Subjectivität des Glaubens hinaus zum Wissen, zu voller objectiver Erkenntniss zu führen. Denn, um es noch einmal zu sagen: Glaube wird nicht Wissen dadurch, dass man ihn durch ein langes Werk hindurch fast stehend so nennt. So lange Deutsche deutsch sprechen und unbefangen denken werden, werden sie die Art von Gewissheit, die sie durch Glauben gewinnen, für überflüssig gemacht halten, sobald in Bezug auf die gleichen Gegenstände ein Wissen erreicht ist, und werden letzteres als erreicht betrachten durch Thatsachenzwang und durch den logischen Zwang, der „aus der Natur der Sache“ entspringt. Ethische Ideale aber, die sie lieben, von denen sie begeistert sind, und welchen sie ohne Selbstwegwerfung nicht umhin können, ihr Leben zu weihen, Ideale, an welche sie

deshalb im praktischen Sinne glauben, werden jenen deutsch Redenden niemals durch daraus abgezogene theoretische Folgerungen ein Wissen abzuwerfen scheinen, sondern immer nur ein Glauben, das sie gar sehr sich sehnen, in ein Wissen zu verwandeln. Denn es ist und bleibt falsch zu sagen: dies und das muss wahr sein, sonst wäre ja meine Begeisterung, meine Liebe ein Wahn, mein persönlicher Werth wäre verloren, — also weiss ich, dass Jenes wahr ist. Dazu müsste man denn doch erst wissen, dass jene Begeisterung, Liebe, Werthlegung kein Wahn ist. Dies folgt wahrlich nicht schon daraus, dass man sie hat, auch nicht daraus, dass man sie vielleicht psychologisch nothwendig haben muss. Ueber solche bloss factische oder aufgezwungene psychische Zuständlichkeit hinaus und über die darauf gestützte Selbstgewissheit des jedesmaligen Subjects oder seiner Zeit oder seiner Gattung hinaus treibt uns eine unbezwingliche Sehnsucht nach Wissen, nach objectiver Wahrheit, nach Gottes eigner Klarheit, die, scheinbar beschwichtigt, immer von Neuem erwachen muss, wenn sie einmal da war; denn sie ist ein Zweig an dem Gottesleben, das sich aus dem mütterlichen Boden des Menschenlebens aufringt. Diese Sehnsucht für schädlich (446, 454 f.) zu halten, ja für gottesleugnerisch (Gl. u. D. 50), hat keinen Sinn, am wenigsten, wenn man die Quellen ihrer Hoffnung, Erfahrung und Logik, selbst als Wahrheitsquellen anerkennt und benutzt, der Logik sogar zur Erschliessung und Rechtfertigung des Glaubensgehaltes sich bedient, wie Kaftan. Wollen nun die Philosophen und philosophischen Dogmatiker jenem unvertilglichen Verlangen nach Wissen dadurch dienen, dass sie in der Richtung desselben alle Möglichkeit erschöpfen, so nehme man sie freundlich zu Bundesgenossen, zu Gehilfen des Glaubens auf.

Ein „neues Dogma“ wird freilich auf diesem Wege nur unter dem „Vorbehalte“ entstehen, den Kaftan selbst in seiner bekannten Broschüre mit ernstesten Versicherungen auch für den seinigen erklärt (Gl. u. D. 59 f.), unter dem Vorbehalte der Forderung verbürgter Uebereinstimmung mit Gottes Wort, wodurch der Gebrauch des Wortes „Dogma“

sehr fraglich wird. Denn mit diesem Vorbehalte würde Dogma soviel heissen als ein fliessendes Festes, da doch auch die Ermittelung dessen, was in Wahrheit „Gottes Wort“ genannt werden darf, menschlichen Verdunkelungen und wachsender menschlicher Einsicht unterworfen bleibt.

Sollte nicht Kaftan zu der Consequenz kommen, dass, entsprechend seinem Willensprincip für den Glauben, das Feste des Christenthums und der Kirche nicht in einem Glaubens-, sondern in einem Willensbekenntniss sich niederzusetzen und auszusprechen hat? [1]). Vor langen Jahren — sei mir verstattet, diese Reminiscenz hier am Schlusse als verlorenes Samenkörnchen hinauszuwerfen, das doch vielleicht irgend Einen veranlasst, bessern Samen der Art zu suchen und zu streuen —, vor langen Jahren habe ich einmal versucht, ein solches Bekenntniss in Worte zu fassen, in der Meinung, einen verwandten Versuch meines Lehrers Weisse damit zu verbessern [2]). Es lautete, ungerechnet einige Aenderungen, die mir heute als unentbehrlich erschienen sind, also:

„Wir wollen das Göttliche: das Gute, Wahre, Edle, und wollen, dass es in der Welt herrsche; wir wollen Gott und sein Reich“.

„Wir wollen die Gemeinschaft Aller, die sich mit uns zu dem gleichen Willen bekennen, damit Eintracht stark mache, liebender Austausch fördernd werde, und immer mehr schon auf Erden das Gottesreich sich verwirkliche“.

„So verpflichten wir uns für das Gottesreich zu selbstloser, thätiger Liebe, die nur im Dienste des Ganzen das Ihre sucht, und erklären uns dadurch zu Gliedern der Kirche Jesu“.

---

1) Vgl. meine Rede: Der deutsche Protestantenverein, Leipzig 1867, namentlich S. 9 f.

2) In dessen Reden „Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche“, 1849, S. 261.

Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas.

Kritisch untersucht

von

Lic. theol. Johannes Hillmann.

In der Vorrede (1, 1—4) zu seinem Evangelium unterscheidet Lucas schon verschiedene Stufen der evangelischen Geschichtsschreibung: die erste Stufe bildet das, was οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (v. 2) überliefert haben; die zweite die Zusammenstellungen dieser Ueberlieferungen durch die später lebenden πολλοί (v. 1). Vers 3 sagt Lucas nun, dass auch er eine evangelische Geschichte geschrieben habe. Er spricht es hier selbst mit klaren Worten aus, dass er Quellen benutzt habe, da er sich durch das κἀμοί (v. 3) auf gleiche Stufe stellt mit den πολλοί (v. 1), welche als secundäre Schriftsteller die Ueberlieferungen der Augenzeugen zusammengestellt haben.

v. 4 endet nun die Vorrede, und v. 5 beginnt sogleich die erste Quelle des Lucas, die Kindheitsgeschichte Jesu, die sich bis Cap. 2 Ende erstreckt. Dass der Verfasser der Vorrede nicht auch 1, 5—2 Ende verfasst hat, sondern hier eine ältere Quelle benutzte, geht vor allem daraus hervor, dass die Vorrede in ächt griechisch periodischem Stile geschrieben ist, wogegen die hebraisirende Sprache des Folgenden stark absticht. Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, dass Lucas seine Quelle hier und da überarbeitet hat. Sowohl hinsichtlich des Vorhergehenden als auch des Folgenden ist 1, 5—2 Ende ein völlig selbstständiges Stück; in Cap. 3 beginnt eine neue Quelle, welche wie das Marcusevangelium mit dem Auftreten des Täufers anhebt

und mit der Taufe Jesu, über dessen Vorgeschichte sie wie das Marcusevangelium nichts Näheres weiss. Dass 1, 5—2 Ende eine durchaus selbstständige Quelle ist, geht einmal hervor aus dem Eindrucke des völlig In-sich-abgeschlossenen, den dieser Abschnitt macht; dann daraus, dass im ganzen Evangelium nicht mehr darauf Bezug genommen wird; endlich aus der Stellung des Geschlechtsregisters erst im 3. Cap. Wäre das ganze eine zusammenhängende Quelle, so stünde das Geschlechtsregister wie bei Matthäus da, wohin es gehört, nämlich gleich bei der Geburt. Aber das Evangelium begann ursprünglich mit Cap. 3, da ist später, was unten (S. 227 ff.) zu erweisen ist, das Geschlechtsregister eingeschoben, und noch später die Erzählung der übernatürlichen Geburt und der übrigen Kindheitsgeschichte vorgesetzt. Hätte das Evangelium hiermit schon zu der Zeit begonnen, da man das Geschlechtsregister einschob, so hätte dieses, wie gesagt, eine andere Stellung erhalten. Es ist also 1, 5—2 Ende eine völlig selbstständige, in sich abgeschlossene Quelle und zwar eine judenchristliche, was im folgenden Abschnitte erwiesen werden soll.

Judenchristlicher Charakter der Kindheitsgeschichte.

Hier zeigen wir zunächst den hebraisirenden Sprachcharakter von Lucas 1, 5—2 Ende, den auch die meisten neueren Commentare eingehend nachweisen.

1, 6 *πορεύεσθαι* findet sich im Griechischen nicht in der Bedeutung leben, es entspricht hier dem hebr. הָלַךְ, das in dieser übertragenden Bedeutung mit בְּ, seltener mit dem blossen Accusativ verbunden wird; 1, 7 *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις* ist in dieser Verbindung hebraisirend, vgl. בָּאִים בַּיָּמִים Gen. 18, 11, בָּא בַּ״ Gen. 24, 1. Jos. 13, 1. 1 Reg. 1, 1, bei Griechen nur mit *τῇ ἡλικίᾳ*, *τὴν ἡλικίαν* Herodian 2, 7, 7. Lys. p. 169, 37. Diod. 12, 18 *ταῖς ἡλικίαις*. — 1, 8. *ἱερατεύειν* findet sich nur in der späteren Gräcität und LXX = כִּהֵן. — 1, 10. *ἄγγελος κυρίου* = מַלְאַךְ יְהוָֹה, מַלְ״ הָאֱלֹהִים. — 1, 12. *φόβος ἐπέπεσεν ἐπ᾽ αὐτόν* im Griechischen nur mit *τινί* oder *εἰς* c. acc., hier hebraisirend wie תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה Ex. 15, 16. — 1, 13 ist in den Worten *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου* un-

zweifelhaft Bezug genommen auf die Bedeutung des hebräischen Namens יְהוֹחָנָן; καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ist ungriechisch, es entspricht dem hebräischen קָרָא אֶת שְׁמוֹ. — 1, 15. σίκερα = שֵׁכָר (nur hier im N. T.); ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ = מִבֶּטֶן אִמּוֹ; ἐπιστρέφει = הֵשִׁיב. — 1, 18. προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις vgl. v. 7. — 1, 22. ὀπτασία = מַרְאָה, spätgriechisch und LXX. — 1, 23. πλησθῆναι, nur Luc 1. und 2 von der Zeit gebraucht, = נִמְלָא oder מָלֵא. — 1, 30. εὑρίσκειν χάριν = מָצָא חֵן Gen. 6, 8. — 1, 31. καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ vgl. v. 13. — 1, 37. ῥῆμα = דָּבָר; ἀδυνατεῖν in der Bedeutung unmöglich sein nur Gen. 18, 14 (LXX.) und Matth. 17, 20; παρὰ τοῦ θεοῦ = מִיַּד יְהוָֹה oder מִלִּפְנֵי ײ. — 1, 39. ἀναστᾶσα ist dem ἐπορεύθη vorgesetzt, wie וַיָּקָם den Verben des Gehens. — 1, 58. ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς vgl. וַתַּגְדֵּל חַסְדְּךָ Gen. 19, 19 und אֵת אֲשֶׁר הִגְדִּיל עִמָּכֶם 1 Sam. 12, 24. — 1. 59. ἐπὶ τῷ ὀνόματι καλεῖν vgl. וַיִּקְרָא עַל־שְׁמָם. — 1, 60. ἀποκριθεῖσα = עָנָה anheben, wie oft im N. T. — 1, 63. λέγων = לֵאמֹר, bei Briefen 2 Reg. 10, 6. Jos. Ant. 11, 4, 7. — 1, 65. vgl. 1, 37. — 2, 1. ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου יֵצֵא דְבַר־מַלְכוּת מִלְּפָנָיו. — 2, 4. ἀνέβη = עָלָה. — 2, 6 vgl. 1, 23. — 2, 9. δόξα κυρίου כְּבוֹד יְהוָֹה. — 2, 13 πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου צְבָא הַשָּׁמַיִם. — 2, 14. εἰρήνη = שָׁלוֹם (Heil); εὐδοκία ἐν entspricht dem חָפֵץ בְּ. — 2, 15 vgl. 1, 37. — 2, 25. Συμεών nähert sich mehr dem hebr. שִׁמְעוֹן als Σίμων. — 2, 26. ὁρᾶν θάνατον ist nicht gebräuchlich, vgl. רָאָה מָוֶת Ps. 89, 49; Χριστὸς κυρίου ist aus Ps. 2, 2. — 2, 27. ἐν εἰρήνῃ = בְּשָׁלוֹם Gen. 15, 15. — 2, 38. ἀνθομολογεῖσθαι vgl. Ps. 79, 13 (LXX.). — 2, 47. ἐξίστασθαι = חָרַד.

Es sind im Vorstehenden fast nur solche Worte und Wendungen aufgeführt, welche sich als directe Entlehnungen aus dem Hebräischen kennzeichnen; nicht erwähnt sind die starken Hebraismen in 1, 51 (ἐποίησεν κράτος = עָשָׂה חָיִל Ps. 118, 15; ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν = אַבִּירֵי לֵב), 1, 69 (κέρας σωτηρίας קֶרֶן יִשְׁעִי Ps. 18, 3), 1, 70 (τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος, was wohl dem אֲשֶׁר מֵעוֹלָם entspricht), 1, 72 (ποιεῖ ἔλεος μετά τινος = עָשָׂה חֶסֶד עִם Gen. 24, 14), 1, 73 (δοῦναι in der Bedeutung verleihen, lassen entspricht dem hebr. נָתַן Ps. 106, 46; 1 Reg. 8, 50), weil jene Verse fremden, rein

jüdischen Bestandtheilen, die später in die Kindheitsgeschichte eingeschoben sind, angehören, was unten (S. 197 ff.) erwiesen werden soll. Ebenso auffallend nun wie die einzelnen Worte und Wendungen ist der Stil hebraisirend. Die Vorrede ist, wie schon gesagt, eine feine Periode mit über- und untergeordneten Sätzen; dagegen sind in unserem Abschnitte die Sätze schlicht nebeneinander gestellt und durch *καὶ* (וּ) oder ἐγένετο δὲ (וַיְהִי) verbunden.

Weisen nun schon diese äusseren Merkmale auf einen judenchristlichen Verfasser hin, so noch mehr das innere: die Vertrautheit des Verfassers mit jüdischen Einrichtungen und Satzungen, Lehren und Hoffnungen.

1, 5 nimmt die Zeitbestimmung lediglich Bezug auf Herodes, den König von Judäa; ein Mann aus der Heidenwelt hätte allgemeiner bekannte geschichtliche Thatsachen erwähnt. Die *ἐφημερία* *'Αβιά* wird genannt ohne irgend welche nähere Erklärung, die doch der für Heidenchristen schreibende Lucas sicher gegeben hätte, wenn er hier der Verfasser wäre. — 1, 6. Zu diesem Verse sagt Holtzmann [1]) unter Hinweis auf Gen. 7, 1, diese Stelle zeige, wie sehr der Evangelist trotz der ihm bekannten, ganz anders gearteten, paulinischen Gerechtigkeit vor Gott den alttestamentlichen Ton zu treffen wisse. Aber statt solcher, in jener Zeit wohl kaum anzunehmenden, Künstlichkeit scheint unsere Annahme doch berechtigter, dass hier nämlich eine Quelle vorliege, durchaus von alttestamentlichem Geiste beherrscht, die sich eben durch ihren Gegensatz zu der sonst paulinischen Theologie des Lucas als eine besondere Quelle erweist. — 1, 8 u. 9 sind die Vorschriften bekannt für die Priester, die den Dienst am Heiligthume haben. — 1, 15 Schilderung eines נָזִיר, vgl. Richter 13, 7, 14. Es ist hier und im folgenden Verse Mal. 3, 1; 4, 5 u. 6 benutzt und zwar nicht, wie sonst alttestamentliche Citate, als Beleg, sondern der Verfasser ist so vertraut mit dem A. T., dass er unwillkürlich alttestamentliche Redewendungen benutzt. — 1, 17 geht Johannes vor Gott her, nicht vor Christus. — 1, 32 u. 33. Durchaus

1) Hand-Commentar zum N. T., Band I, S. 28.

judenchristliche Anschauung vom Messias, der über das Haus Jakob herrschen werde und zwar als irdischer König. Vgl. 2. Sam. 7, 13, 16; Jes. 9, 6; Dan. 7, 14; Micha 4, 7. — 1, 39. εἰς τὴν ὀρεινὴν ist jedenfalls vom Standpunkte eines Bewohners der Landschaft Juda ausgesagt; denn es gibt doch noch andere gebirgige Gegenden in Palästina, zumal solche, die dem Wohnorte der Maria, Nazaret, viel näher liegen als das Gebirge Juda. Dass dies gemeint ist, geht aus 1, 5 hervor, wo die Zeit des Zacharias durch die Regierungszeit des Königs von Judäa bestimmt wird, mithin Zacharias in Judäa lebend gedacht ist. — εἰς πόλιν Ἰούδα kann schwerlich heissen: „in eine Stadt Judas", weil 1, 5 und 1, 65 der Genitiv von Ἰουδαία Ἰουδαίας lautet. Es ist daher Ἰούδα wohl der falsch geschriebene Name der Priesterstadt יוּטָּה oder יֻטָּה in Judäa, was auch B. Weiss [1]) annimmt. Es liegt hier offenbar eine Correctur durch den heidenchristlichen Redactor vor, der die Stadt Jutah nicht kannte. — 1, 59 ist die Sitte bekannt, dass die Beschneidung am achten Tage stattfindet. — 2, 4 ist das jüdische Stammbaumwesen bekannt: πατριαί = מִשְׁפָּחָה und οἶκοι = בֵּית אָבוֹת, die einzelnen Zweige der Stämme und die einzelnen Familien der Zweige. — 2, 22—24 sind die Vorschriften über die Reinigungsopfer bekannt. Vgl. Ex. 13, 2, Lev. 12, 4 u. 8. — 2, 32 ist die Erlösung als ein Ruhm für Israel dargestellt. — 2, 38 wird das messianische Heil als Erlösung Jerusalems angesehen. — 2, 42 ist bekannt, dass nach dem Gesetze die Söhne vom zwölften Jahre an dem Gesetze unterworfen sind.

Aus dieser Vertrautheit mit jüdischer Sprache und jüdischen Einrichtungen sowie aus der völlig national-jüdischen Denkungsart, wie sie sich namentlich 1, 32, 33; 2, 32, 38 ausspricht, geht hervor, dass der Verfasser ein Christ aus dem Judenthume gewesen sein muss. Daraus, dass er 1, 5 die Zeit allein durch die Regierung des Herodes, des Königs von Judäa, bestimmt, sowie aus 1, 39 geht hervor, dass der Verfasser in Judäa wohnte. Hierfür spricht auch wohl seine Vertrautheit mit den Gebräuchen der Priester im Tempel

1) Kritisch exegetisches Handbuch, S. 267.

sowie 2, 38. Der Verfasser von Luc. 1, 5—2 Ende ist also ein Judenchrist, der in Judäa lebte.

Fremde, rein jüdische Bestandtheile in der Kindheitsgeschichte und ihre Bearbeitung durch den Redactor.

Die judenschristliche Quelle enthält fremde Bestandtheile, welche zweifellos von einem anderen, und zwar jüdischen, Verfasser herrühren und später eingeschoben sind.

Hierhin gehört: 1) der Lobgesang der Maria, das sogenannte Magnificat. Luc. 1, 46—55.

B. Weiss [1]) sagt von diesem dichterischen Ergusse: „Ob derselbe wirklich von der Maria herrührt, ob er erst von einem Erzähler dieser Geschichten oder von dem, dem wir ihre Aufzeichnung verdanken (etwa durch Einschaltung von 1, 48), ihr in den Mund gelegt ist, können wir natürlich nicht mehr ermitteln“. Es scheint, als ob Weiss in seinem Leben Jesu und im Commentare zum Lucasevangelium sich der letzteren Ansicht zuneigte, doch drückt er sich ziemlich unbestimmt aus. Wenn Weiss übrigens sagt [2]), dass die dichterische Wahrheit der „hymnischen Scene“ stehe und falle mit der Voraussetzung der übernatürlichen Geburt, so glauben wir im Folgenden zeigen zu können, dass jene Scene sogar ursprünglich ohne diese Voraussetzung geschrieben ist. — Bleek sagt [3]): „Ein Lobgesang, den wir in der Gestalt, wie er hier vorliegt, wohl als das Werk des evangelischen Schriftstellers betrachten dürfen, der hier in diesem Hymnus die frommen Empfindungen zusammenfasste, welche Maria während ihrer Schwangerschaft und im Verkehr mit dem Hause des Zacharias über das, was ihr zu Theil geworden und verheissen war, hegte und aussprach“. Er nimmt also an, dass diesem Hymnus Gedanken oder Worte der Maria zu Grunde liegen. — Godet [4]) glaubt, wie es scheint, der Lobgesang sei von Maria wörtlich so in jenem Augenblick gesprochen. Er sagt zu

1) Leben Jesu, I, S. 233, Anm.

2) Kritisch exegetisches Handbuch zum Lucas, S. 273.

3) Synopt. Erklärung der drei Evangelien von F. Bleek, herausgegeben von Holtzmann, I, S. 54.

4) Commentar zum Lucas, S. 33 u. 37.

1, 54 u. 55: „Niemals wird die Wirkung der dem Volke Israel verheissenden Gnade durch ein göttliches Vergessen aufhören. Welcher Schriftsteller hätte angesichts der in Trümmer liegenden Stadt und des zerstreuten Volkes der Maria eine Zusicherung in den Mund gelegt, welche durch die Thatsachen aufs schlagendste widerlegt geschienen hätte!" Nun, warum sollte der betr. Schriftsteller das nicht schon vor 70 gethan haben? Aber es wäre das auch nach 70 möglich gewesen. Diesem Jahre wird überhaupt vielfach eine viel zu grosse Bedeutung beigelegt. So arg lange hat Jerusalem nach 70 denn doch nicht in Trümmern gelegen, es ist bald wieder angebaut, und das Volk hat sich wieder gesammelt in so grosser Zahl, dass es hernach unter Bar Kochba den gewaltigen Aufstand unternehmen konnte. Erst nach dessen furchtbarer Unterdrückung und nach der Gründung der Aelia Capitolina war wirklich das jüdische Volk als Volk vernichtet. Im übrigen sind schon sehr früh die an Israel ergangenen Verheissungen als lediglich dem wahren d. i. dem christgläubigen Israel geltend gedeutet worden, während das nationale Israel z. B. im Barnabasbriefe als schon auf dem Sinai verworfen gedacht wurde. Von dem wahren Israel konnte aber ein Schriftsteller auch „angesichts der in Trümmern liegenden Stadt" wie in 1, 54, 55 reden. Der Beweis Godets für die Autorschaft der Maria ist daher in jeder Beziehung hinfällig. — Doch treten wir dem Hymnus einmal näher. Da fällt zunächst auf, dass es nur heisst: Μαριάμ εἶπεν, während vorher von der Elisabeth und nachher vom Zacharias gesagt wird: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου. Godet weiss allerdings für dieses eine Erklärung: „Ihr (der Maria) Gemüth war in diesem Zeitpunkte ihres Lebens fortwährend in die göttliche Atmosphäre eingetaucht, während der Elisabeth Begeisterung nur eine augenblickliche war". — Es ist nun höchst unwahrscheinlich, dass Maria in solch psalmartigem Hymnus gesprochen habe, der, wie Ewald zeigt, sehr kunstvoll gebaut ist, — 4 Strophen zu je drei Versen. Schwerlich wird eine niedrige Magd aus dem Volke so reden. Nimmt man aber an — was übrigens im Texte nicht begründet ist —, Maria sei von heiligem Geiste erfüllt ge-

wesen, so nimmt es mich mit Strauss [1]) Wunder, dass ein Produkt des heiligen Geistes nicht origineller ausgefallen ist, so dass es in so ausserordentlich vielen Punkten namentlich mit dem Liede der Hanna 1. Sam. 2 übereinstimmt. Wenn Godet sagt, dass Maria „den zuvor schon geweihten Worten eine neue Bedeutung und eine erhabnere Anwendung“ gebe, so ist das eben unrichtig, da Maria von nichts anderem spricht als die Früheren auch, nämlich von der Errettung Israels. Dass sie diese Errettung vom Messias erwartet (darauf muss sich ja, die Aechtheit vorausgesetzt, der Hymnus beziehen), ist doch nichts Neues und Erhabeneres, das thaten die Früheren auch. — Aber versetzen wir uns einmal in die Lage der Maria. Sie wusste nach den vorhergehenden Versen vom Engel, sie werde einen Sohn gebären, den sie Jesus d. i. Heil nennen solle, der werde gross sein, ein Sohn des Höchsten heissen und ewiglich auf Davids, seines Vaters, Throne über Israel herrschen. (Dieser Sohn solle auf übernatürliche Weise in ihr gezeugt werden.) Dann reist Maria zur Elisabeth und wird von dieser als die zukünftige Mutter ihres (der Elisabeth) Herren begrüsst. Nun denke man sich einmal 1, 46—55 aus dem Cap. losgelöst und an irgend einer anderen Stelle der Schrift stehend; würde da irgend Jemand auf den Gedanken kommen, dies sei ein Lobgesang, den Maria nach den oben erwähnten Offenbarungen gesprochen habe? Sicherlich ebenso wenig, wie man im gleichen Falle auf den Gedanken kommen würde, dass Hanna den Lobgesang 1. Sam. 2 gesprochen habe. Von dem Hauptinhalte der der Maria gewordenen Offenbarung, dass der Messias kommen wird und ewiglich über Israel herrschen, findet sich hier kein Wort. Der Messias ist nirgends erwähnt, nicht einmal angedeutet, und doch soll seine verheissene und nun eintretende Ankunft den Lobgesang veranlasst haben. Es ist nur von einer Wirksamkeit Gottes die Rede, während doch von der Wirksamkeit des Messias die Rede sein müsste. Das einzige, was etwa auf die Offenbarungen, welche der Maria geworden sind, hinweisen könnte, ist v. 48 und v. 49 a,

1) Das Leben Jesu, 3. Aufl., Bd. I, S. 250.

besonders die Worte: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Doch ist unseres Erachtens das vorhin Angeführte so zwingend, dass auch diese Verse den Hymnus nicht retten können. Es liegt die Vermuthung nahe, dass auch vv. 48, 49 a ursprünglich keine Beziehung auf das der Maria Widerfahrene haben, weil eben das ganze übrige Lied keine Beziehung darauf hat. Der Hymnus ist vielleicht ursprünglich als Danklied einer Mutter gedichtet auf die glückliche Heimkehr ihres Sohnes aus einem siegreichen Kriege gegen Unterdrücker Israels. Später hat man dann dieses Lied eben wegen der vv. 48, 49 a als Lobgesang der Maria aufgenommen. B. Weiss nimmt an, dass diese Verse vielleicht später in den Hymnus eingeschoben seien, um es dadurch zu dem Lobgesange der Maria umzugestalten. Auch er ist hier also der Ansicht, dass der Hymnus ursprünglich auf eine andere Veranlassung hin gedichtet sei. Jene Annahme ist deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil das Lied ohne jene beiden Verse doch gar keine Beziehung auf den Messias hatte und somit keinen Anlass darbot, gerade dieses Lied und nicht etwa ein anderes auf die Empfängniss des Messias zu beziehen.

Maria kann, wie aus dem oben Gesagten erhellt, das Lied nicht gesprochen haben, jedenfalls nicht in der vom Zusammenhange geforderten Beziehung auf Christi Geburt. Es wäre nun noch möglich, dass ein Späterer hier die Maria nach antiker Art in directer Rede sprechen liesse, was sie nach seiner Ansicht etwa gesprochen haben würde. Hiergegen spricht aber auch schon das bisher Gesagte. Jener Spätere wäre natürlich ein Christ, wenn auch ein Judenchrist; ein solcher hätte aber Maria hier anders sprechen lassen, nämlich nicht in rein jüdischen, sondern in judenchristlichen Anschauungen, d. h. er hätte die Erlösung durch den Messias geschehen lassen uud nicht allein durch Gott. Dagegen darf man nicht einwenden, dass der Spätere mit feinem historischen Gefühle Maria noch ganz aus alttestamentlich-theokratischen Anschauungen heraus sprechen lasse. Solch historisches Gefühl findet sich wohl 1800 Jahre später, für jene Zeit dürfte es aber schwer fallen auch nur ein Bei-

spiel dafür beizubringen. Der Hymnus ist also ursprünglich nicht mit der Beziehung gedichtet, welche Lucas ihm gegeben hat.

Gehen wir nun auf die Einzelheiten des Liedes ein, so fallen zunächst die schon erwähnten und allgemein zugestandenen Reminiscenzen an das Alte Testament auf, besonders an das unter ähnlichen Umständen gesprochen gedachte Loblied der Mutter des Samuel. Auch das Loblied der Hanna beginnt mit εἶπεν. Wir führen nun zunächst die Parallelstellen aus dem Hannaliede 1. Sam. 2, 1—8 zu den einzelnen Versen unseres Liedes an: Zu v. 46: ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ. v. 47: εὐφράνθην ἐν σωτηρίᾳ σου. v. 48a: ὅτι στεῖρα ἔτεκεν ἑπτὰ (καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν). v. 49b: ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος . . . οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ. v. 51: vgl. 1. Sam. 2, 3—7. v. 52: ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχόν. καθίσαι μετὰ δυναστῶν λαῶν, καὶ θρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς. v. 53: πλήρεις ἄρτων ἠλλατώθησαν καὶ ἀσθενοῦντες ἀνῆκαν γῆν. κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ. — Weitere Parallelen finden sich im übrigen alten Testamente: Zu v. 46 Ps. 34, 4: μεγαλύνετε τὸν κύριον σὺν ἐμοί. v. 47 Ps. 35, 9: ἡ δὲ ψυχή μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ. v. 48a 1. Sam. 1, 11: κύριε . . . ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. v. 48b Gen. 30, 13: μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες. v. 49 Ps. 71, 19: ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα. Ps. 111, 9: ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. v. 50 Deut. 7, 9: καὶ ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ εἰς χιλίας γενεάς. Ps. 103, 17: τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν. Jes. 51, 8: τὸ δὲ σωτήριόν μου εἰς γενεὰς γενεῶν. v. 51 Ps. 118, 15. 16: φωνὴ ἀγαλλιάσεως καὶ σωτηρίας ἐν σκηναῖς δικαίων· δεξιὰ κυρίου ἐποίησε δύναμιν, δεξιὰ κυρίου ὕψωσέ με. v. 52 Sirach 10, 14: θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισε πρᾳεῖς ἀντ' αὐτῶν. v. 54 Ps. 98, 3: ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ, καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ. — Zum Schlusse noch einige Parallelen aus den Psalmen Salomos: v. 50 Ps. 2, 37: ὅτι τὸ ἔλεος κυρίου ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν. Ps. 6, 9: ὁ ποιῶν ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. v. 54 Ps. 12, 7: τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία ἐπὶ

Ἰσραὴλ παῖδα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. Ps. 16, 3: εἰ μὴ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου τῷ ἐλέει αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. Ps. 17, 23: ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου. Wie das Vorhergehende zeigt, ist der Grundgedanke, die Disposition des Liedes dem der Hanna entnommen, fast jedes einzelne Wort, alle Gedanken und Wendungen lassen sich aus dem A. T. und den Psalmen Salomos belegen. Wir müssen also annehmen, dass unser Lied eine künstliche Nachbildung des Hannaliedes ist, verfasst von einem Manne, der mit der jüdischen Literatur sehr vertraut ist und ganz in jüdischen Anschauungen lebt, also von einem Juden. Ferner sahen wir schon oben, dass dieser Mann die Nachbildung nicht gemacht hat im Hinblicke auf die vorliegende Situation der Maria. Es ist vielmehr unser Lied erst nachträglich in die Quelle eingeschoben, der es ursprünglich nicht angehört. Dafür ist auch das ἀπὸ τοῦ νῦν in Vers 48 ein deutlicher Beweis. Man kann ja freilich sagen, dass Maria in diesem Augenblicke empfangen habe, und dass darauf das ἀπὸ τοῦ νῦν hinweise; nur bietet der Context auch nicht den geringsten Beweis dafür. Man kann auch von dem Zartsinn des Schriftstellers sprechen, der den Vorgang des Empfangens keusch verhüllt hier andeute; aber warum heisst es denn v. 24 von der Elisabeth „συνέλαβεν"? Ueberhaupt sind das doch Redensarten, mit denen man sich aus der Verlegenheit ziehen will. Die Schrift weiss von solch angeblich keuschem Zartsinne nichts, wie unzählige Stellen Alten und Neuen Testamentes darthun. Ob Luther nicht recht hat, wenn er in seinem Schreiben an Heinz in England von diesem äusseren Zartgefühle sagt, es sei ein Zeichen des entschwundenen inneren? Ist daher solches Reden nicht geradezu eine Versündigung am Geiste der Schrift? Mit solchen Hülfsmitteln kommen wir also nicht über das ἀπὸ τοῦ νῦν fort. Jene Worte fordern durchaus, dass unmittelbar vorher ein ganz besonderes, alles Dagewesene überragendes Ereigniss erwähnt sei. Gerade jetzt muss ein Ereigniss eingetreten sein, welches den πᾶσαι αἱ γενεαί einen Grund gab, Maria selig zu preisen. Für ein solches kann die Begrüssung durch Elisabeth nicht mehr gelten nach der durch den Engel. Hätte irgend ein grosses Ereigniss, etwa die Empfängniss,

stattgefunden, so hätte der Schriftsteller das vorher erwähnt, da er unmöglich seine Leser für so klug halten konnte, dass sie das erriethen. Es geht also nichts vorher, worauf sich die Worte ἀπὸ τοῦ νῦν beziehen könnten. Ein neuer Beweis, dass das Lied einer fremden Quelle entstammt. — Auffällig sind weiter die Aoriste von v. 51 an. Da sagen nun manche, Maria schildere die messianische Katastrophe, welche Gott durch ihren Sohn herbeiführen werde, prophetisch wie bereits Geschehenes. Ja, dabei ist denn aber doch ihr Sohn, der Messias, die Hauptperson. Weshalb deutet sie den denn mit keiner Silbe an? Maria soll hier doch an die Gnade denken, die Gott dem jüdischen Volke zu Theil werden lässt durch ihren Sohn, nicht an andere Gnadenbezeugungen Gottes. Von letzteren ist aber lediglich hier die Rede. Wie auch Weiss sagt, dass Maria hier die bisherigen (das heisst doch wohl „die vor Christi Zeit liegenden") Erweisungen göttlicher Allmacht, Heiligkeit und Barmherzigkeit schildere. Wenn Weiss nun aber vv. 54 und 55 auf die letzte heilige und barmherzige Machtthat Gottes beziehen will, die in der durch die Empfängniss der Maria bereits begonnenen Sendung des Messias sich verwirklicht hat, so lässt sich dagegen nur sagen, dass auch nicht ein einziges Wort in den beiden Versen steht, was zu jener Auslegung berechtigt. Mindestens müsste doch etwa ein καὶ νῦν vor v. 54 stehen. Der Context lässt doch wohl kaum eine andere Deutung zu als die, welche auch Meyer anführt, dass nämlich vv. 54, 55 ein Summarium des Vorhergehenden seien, nicht aber ein Neues bringen. Es ist also im ganzen Hymnus lediglich von früheren Erweisungen göttlicher Allmacht, Heiligkeit und Barmherzigkeit die Rede, vom Sohne der Maria, dem Messias, und seiner bevorstehenden Erscheinung nicht ein Wort.

Hierdurch allein ist es auch zu erklären, dass manche alte Zeugen unseren Hymnus der Elisabeth und nicht der Maria zuschreiben. So haben die Italacodices a b l* Elisabet. Ir $^{\text{int } 285}$ „sed et Helisabeth ait: magnificat etc." Or $^{\text{int } 3, 940}$ „Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus prophetare. Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elizabet vaticinetur." Solche Verwechslungen

wären bei einem deutlichen Hinweis auf den Messias unmöglich gewesen.

Die bisher angeführten Gründe fordern: 1) dass man v. 46—55 ausscheide als einer fremden Quelle angehörig; 2) dass man anerkenne, es könne das Lied nicht von Maria in der vom Zusammenhange geforderten Situation gesungen sein, noch auch von einem anderen auf Maria in dieser Situation gedichtet; 3) dass man vielmehr zugebe, das Lied sei ursprünglich ein rein jüdischer Psalm wie der der Hanna, die kanonischen Psalmen und die Salomos. Diese sind ursprünglich alle auf irgend ein bestimmtes Ereigniss gedichtet, dann liefen sie im Volke um, der Dichter wurde vergessen, und die Lieder schliesslich einem berühmten Namen untergeschoben und auf ein anderes, dem augenblicklichen Interesse näher liegendes, Ereigniss gedeutet. Die kanonischen Psalmen mit ihren später hinzugefügten Ueberschriften geben uns hierfür eine Fülle von Beispielen. — Wir nannten den Hymnus einen rein jüdischen Psalm, nicht etwa einen judenchristlichen aus dem Grunde, dass sich nicht ein specifisch christlicher Gedanke darin vorfindet, dagegen nur rein jüdische. Es ist dies ja auch nicht das erste Stück rein jüdischen Ursprunges, das im N. T. nachgewiesen wird. Colani, Weizsäcker, Pfleiderer, Weiffenbach, Wendt und neuerdings Spitta haben auch in unserem Lucasevangelium ein solches Stück entdeckt: die jüdische Apokalypse Luc. 21, 5—36 in der eschatologischen Rede Jesu, welche Apokalypse in ihrer ursprünglichsten Gestalt nach Spitta [1]) Matth. 24, 15—28 uns erhalten ist. Eine zweite jüdische Apokalypse ist nach Spitta [2]) 2. Thess. 2 eingearbeitet, eine dritte und vierte endlich in die Offenbarung des Johannes. Letzteres nahmen, im Einzelnen zwar wesentlich von einander und von Spitta abweichend, auch Weyland, Sabatier und Schoen an; Vischer, der zuerst mit der Entdeckung einer jüdischen Apokalypse in der Offenbarung des Johannes an die Oeffentlichkeit trat, liess es noch ununtersucht, ob dieselbe sich aus verschiedenen Bestandtheilen zu-

---

1) Die Offenbarung des Joh. untersucht von Fr. Spitta, S. 492 ff.
2) A. a. O. S. 497 ff.

sammensetzte. Zweifelt man heute noch an der Möglichkeit, dass ein Christ rein jüdische Stoffe trotz ihres inneren Widerspruches in sein Werk aufnehmen konnte, so verweise ich auf das, was Vischer[1]) hierüber bemerkt, dass es nämlich „ein Anderes ist, den jüdischen Stoff, wenn auch durch Reproduction und Auswahl, selbstständig zu erzeugen und ein Anderes, sich in ein sei es auch noch so jüdisches Buch, wenn man es für geoffenbart hielt, zu schicken. Das Letztere haben alle Christen — mit Ausnahme der Gnostiker — in Bezug auf mehr als zwei Dutzend Bücher thun müssen, und sie haben sich dabei theils des Mittels der Allegorie, theils des Mittels mehr oder weniger leichter Bearbeitungen bedient. Die Spuren der letzteren finden sich nahezu in allen jüdischen Apokalypsen und Sibyllenbüchern, die auf uns gekommen sind. So wenig man annehmen darf, dass die christlichen Leser, Verehrer und Interpolatoren des Henochbuches sich wirklich alle Ausführungen des Buches innerlich angeeignet haben — sie hielten es für offenbart, und so schätzten sie, was ihnen erbaulich war, und „erklärten“ sich, was ihnen anstössig war — so wenig kann es befremden, dass ein Christ, wenn ihm die Inspiration der jüdischen Apokalypse, die der unsrigen (das ist der des Johannes) zu Grunde liegt, feststand, dieselbe sich gedeutet und bearbeitet hat, ohne seine universalistischen und christlichen Ansichten zu verleugnen.“ Was Vischer hier von dem Redactor der jüdischen Apokalypse sagt, gilt in gleicher Weise von dem Redactor des Hymnus der Maria, zumal beide Schriftstücke das „Hauptstück“ jüdischen Denkens behandeln: die Erlösung Israels von seinen Feinden, die in der Apokalypse als zukünftig, in dem Psalm als eingetreten gedacht ist; was auf die zweite bezw. erste Ankunft Jesu zu deuten, den Christen nicht schwer fiel, auch wenn, wie im vorliegenden Falle, von einem persönlichen Messias nicht die Rede war. Wie schon neutestamentliche Schriftsteller — von späteren ganz zu schweigen — Schriften, die sie für inspirirt hielten, „erklären“ konnten, zeigen aufs klarste Stellen

---

1) Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung S. 8.

wie Gal. 4, 22 ff.; 1. Cor. 10, 4, vor allem aber 1. Cor. 9, 9 und 10, an welcher Stelle Paulus den βοῦν ἀλοῶντα aus Deut. 25, 4 wegerklärt durch die beiden Fragen: μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; Stärkeres hat selbst ein Philo nicht in allegorisirender Erklärung geleistet.

Ob nun schliesslich der Redactor unseren Hymnus schon auf Maria bezogen vorfand, oder ob er ihm erst diese Beziehung gegeben hat, das wird wohl nicht mehr festzustellen sein. Wahrscheinlicher ist m. E. das erstere. Unsere Kindheitsgeschichte ist, wie wir sahen, in judenchristlichen Kreisen entstanden und offenbar der Geschichte der Hanna nachgebildet[1]). Da liegt die Annahme denn nahe, dass man in denselben Kreisen den dem Hannaliede so innig verwandten Psalm schon früh in die Erzählung hineinzog, so dass ihn der Redactor in der vorliegenden Deutung vorfand.

Ist nun der Lobgesang der Maria in den Text aufgenommen, ohne dass auch nur der Versuch gemacht wäre, ihn durch irgend welche Zusätze oder Veränderungen näher mit dem Vorhergehenden oder Folgenden zu verknüpfen, so verhält sich das anders mit dem zweiten jüdischen Bestandtheile, der später in die Kindheitsgeschichte eingeschoben ist, und der sich vorfindet im Lobgesange des Zacharias.

2) Der Lobgesang des Zacharias, der sog. Benedictus Luc. 1, 67—69.

Nach Godet (a. a. O. S. 39) hat Zacharias dieses Lied gedichtet, während er stumm war; sobald ihm die Gabe des Sprechens wieder verliehen wurde, floss der Lobgesang von seinen Lippen. Er ist v. 64 gesprochen gedacht, doch erst v. 67 angehängt, um die Erzählung nicht zu unterbrechen und „da er einen von dem Augenblicke, in dem er ausgesprochen wurde, unabhängigen Werth hat". (!) Nach Weiss (Comm. S. 276) ist er „nicht gerade v. 64 gesprochen gedacht, wenn auch nicht als später gedichtet und aufgezeichnet". Vorher (S. 275) weist Weiss die Annahme zurück, als werde

---

1) Vgl. B. Weiss, Leben Jesu I, S. 73: „Die ganze Erzählungsweise ist mit offenbarer Absichtlichkeit der hl. Geschichte des A. T. nachgebildet".

v. 64 mit den Worten ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν auf den Lobgesang hingewiesen, als im Contexte nicht begründet. Wie mir scheint, mit Recht; denn allerdings wusste v. 64 ursprünglich nichts von dem, was auf v. 66 folgt, und kann demnach nicht darauf hinweisen. (Wohl aber sah der Redactor, welcher v. 67 ff. anhängte, in v. 64 einen solchen Hinweis.) Wenn Weiss nun (Leben Jesu, S. 230, Anm.) sagt: „Weil derselbe (der Lobgesang) nicht in die Erzählung verflochten, sondern nach dem völligen Abschluss derselben nachgebracht wird, erhellt, dass es sich hier nicht um eine Dichtung des Schriftstellers handelt, sondern um die Mittheilung eines Denkmales aus der Zeit der wiedererwachenden Prophetie, das sich in der Ueberlieferung erhalten hatte, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass an der vorliegenden Gestalt desselben auch der erste Aufzeichner und der Evangelist, der seine Quellen überall mannigfach bearbeitet hat, ihren Antheil haben" — so kann ich diesen Worten fast in jedem Punkte nur zustimmen. Auch mir scheint schon die nachschleppende Stellung des Hymnus ein Zeichen dafür zu sein, dass derselbe nicht von dem Verfasser der übrigen Kindheitsgeschichte herstammt, der das Lied jedenfalls mehr in seine Erzählung eingearbeitet hätte. Das ist aber noch kein Beweis für die Autorschaft des Zacharias, sondern weist eben nur auf einen anderen Verfasser hin. Auch ich bin weiter der Ansicht, dass der Evangelist (d. i. der Redactor) den Hymnus überarbeitet hat, was weiter unten eingehender nachgewiesen werden soll. Nur der Ausdruck „Denkmal der wiedererwachenden Prophetie" scheint nicht ganz klar und richtig zu sein. Weiss sagt (Leben Jesu, S. 229), seit vier Jahrhunderten sei die Stimme der Prophetie verstummt gewesen, jetzt, bei der Ankunft Christi, sei der Geist der Prophetie wieder erwacht. Dem gegenüber muss denn doch an die zahlreichen Schriften erinnert werden, die in die Zeit von 400—Christi Geburt fallen, und die in demselben Sinne prophetisch sind wie unser Hymnus. In diese Zeit fallen die meisten, wenn nicht gar alle kanonischen Psalmen, das Buch Daniel, das unter Antiochus Epiphanes verfasst ist, dann ähnliche Schriften, wie sie allemal in Zeiten

besonderer Drangsal erschienen, die messianische Hoffnung fort und fort im Volke lebendig zu erhalten und die düstere Gegenwart durch die Verheissung künftigen Lichtes zu erhellen. Ich erinnere an das dritte Buch der Sibyllinen, an die vorchristlichen Partien des Henochbuches, endlich und vor allem an die Psalmen Salomos, in denen ganz derselbe prophetische Geist herrscht wie in unserem Psalme. Diese Beispiele zeigen zur Genüge, dass es nicht angeht, eine bestimmte Zeit als die des Wiedererwachens der Prophetie anzusetzen, wie das Weiss mit der Zeit der Ankunft Christi thut. Es ist das eine Geschichtskonstruktion, die jeder Begründung entbehrt. Der prophetische Geist ist gerade in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus ununterbrochen ganz ausserordentlich wach. Mithin ist es nicht angängig, aus dem prophetischen Charakter des Liedes den Schluss zu ziehen, es sei gerade zur Zeit Christi Geburt entstanden, und daraus dann etwa weiter auf Zacharias als den Autor zu folgern. — Was nun die Zeit angeht, in welcher der Hymnus vom Redactor gesprochen gedacht ist, so scheint, wie das auch Meyer, Bleek, Godet annehmen, doch am nächsten zu liegen, dass er v. 64 gesprochen gedacht sei. Wenn Weiss sagt, das Lied sei nicht gerade v. 64 gesprochen gedacht, so soll das wohl besagen, dass es nicht gerade in dem Augenblicke, aber doch einige Stunden oder Tage später, jedenfalls noch unter dem Eindrucke der dort erzählten Ereignisse als gesprochen gedacht sei, was im wesentlichen auf dasselbe hinauskommt. Nach der Art übrigens, wie sich v. 67 an das Vorhergehende anschliesst, ist jede andere Zeitbestimmung als die, welche Meyer, Bleek, Godet annehmen, und ja im Grunde auch Weiss, überhaupt ausgeschlossen. Dafür sprechen auch die Futura von v. 76 an, sowie das παιδίον vv. 76 und 80; beides weist darauf hin, dass der Lobgesang bei einem bedeutenden Ereigniss in der frühesten Jugend des Täufers gesprochen gedacht ist. Ein solches Ereigniss und zwar das einzige, das überhaupt aus der Jugend des Täufers erwähnt wird, die Beschneidung mit ihren wunderbaren begleitenden Umständen, wird unmittelbar vorher genannt, es liegt also nichts näher als den Lobgesang hierauf

zu beziehen; für jede andere Annahme fehlt der Boden; da hätte der Schriftsteller sagen müssen, wann Zacharias ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου. Ist nun der Lobgesang v. 64 gesprochen gedacht, so fällt auf, dass er erst v. 67 angeschlossen ist, nachdem v. 66 durch die Worte καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ die Erzählung ihren Abschluss erhalten hatte. Der Lobgesang muss daher von einem späteren als dem Verfasser der übrigen Kindheitsgeschichte durch v. 67 angehängt sein; dieser spätere hat dann auch in v. 80 einen geschichtlichen Abschluss gegeben, der offenbar 2, 40 nachgebildet ist. Allein in diesem v. 80 greift die Erzählung über das Kommende hinaus, während sonst die geschichtliche Aufeinanderfolge der Ereignisse in unsern beiden Kapiteln streng gewahrt wird. Ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Annahme. Auch legt ja schon der Umstand, dass wir den Lobgesang der Maria als später in unsere Quelle eingeschoben erkannten, die gleiche Vermuthung bei dem Lobgesange des Zacharias nahe.

Gehen wir nun einmal näher auf diesen Lobgesang ein und vergegenwärtigen uns die Lage, in der Zacharias ihn gesprochen haben soll. Zacharias hatte vom Engel die Verheissung erhalten, trotz seines und seines Weibes Alter würden sie einen Sohn erhalten. Dieser werde vor Gott hergehen in der Kraft des Elias und Gott sein Volk zubereiten. Um seines Unglaubens willen solle er selbst verstummen bis zum Tage der Geburt seines Sohnes. Der erste und der letzte Theil der Weissagung waren erfüllt und rechtfertigten das Vertrauen, dass auch der noch übrige Theil sich erfüllen werde. Zacharias bricht nun angesichts der ihm widerfahrenen Ereignisse in einen Lobgesang aus. Derselbe theilt sich scharf in zwei Theile: a) v. 68—75 und b) v. 76—79. Im ersten Theile lobt Zacharias Gott, weil er den Messias im Hause Davids erweckt habe, um gemäss seinen Verheissungen das Volk von den Feinden zu erlösen, so dass es nun vor ihm wandeln könne in Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Schon Godet (Comm. S. 39) fällt es auf, dass Zacharias unnatürlicher Weise nicht gleich auf das Nächstliegende zu reden kommt, auf das, was ihn überhaupt zum Sprechen veranlasst, nämlich auf seinen Neugeborenen; dass er zunächst nicht

von dem redet, was von der Engelbotschaft schon erfüllt ist, sondern von dem, was noch erfüllt werden soll, und zwar so davon redet, als sei es schon erfüllt. Doch Godet weiss auch hierfür eine Erklärung, er sagt daher: „Nur dem heiligen Geiste kommt es zu, die berechtigte psychische Regung, das väterliche Gefühl, so dem theokratischen Bewusstsein unterzuordnen“. Mit solchen Redensarten kann man alles erklären und beweisen. Godet folgert daher aus jenem Umstande, der Hymnus sei dem Zacharias vom heiligen Geiste eingegeben. Das einzige jedoch, was man aus jenem Umstande folgern kann und darf, ist, dass der Hymnus nicht hierher gehört; denn wenn ein Vater über die Geburt eines Kindes in einen Lobgesang ausbricht, so spricht er doch zunächst von dem Kinde und nicht von allerlei in grauer Zukunft liegenden Ereignissen. „Von prophetischem Geiste erfüllt, sieht er diese Ereignisse als in der Geburt seines Sohnes eingetreten“, wird man vielleicht entgegnen. Ja, wenn er dann seinen Sohn, der doch immer der Ausgangspunkt seines Denkens bleibt, nur zunächst erwähnte. Dies geschieht jedoch erst im Eingang des zweiten Theiles unseres Psalmes. Schon aus diesem Grunde kann weder Zacharias noch ein anderer den Psalm mit der vom Redactor gewollten Beziehung auf die Geburt des Täufers gedichtet haben. Den heiligen Geist sollte Godet hier übrigens vorsichtiger Weise aus dem Spiele lassen. Zacharias sieht im ersten Theile des Lobgesanges die nationale, im zweiten die sittliche Erlösung des jüdischen Volkes als vollendet; und das erstere ist bekanntlich gar nicht, das zweite nur sehr theilweise eingetreten. Aus dem Vorhandensein der national jüdischen Hoffnung im ersten Theile folgt übrigens, dass v. 68—75 kein christlicher, sondern ein jüdischer Psalm ist, wie sich ähnliche auch in den Psalmen Salomos finden. Der erste Theil ist ein Dank gegen Gott, der den Messias erweckt hat und durch ihn Israel politisch erlöst hat; ein rein jüdischer Psalm, weil sich nichts specifisch Christliches darin findet. Man achte darauf, dass es sich in diesem Theile stets um Dinge handelt, die Gott gethan h a t.

Wie steht es nun um den zweiten Theil des Lobgesanges? (v. 76—79.) „Du Kindlein wirst ein Prophet des Höchsten

genannt werden; du wirst einhergehen vor dem Herrn, zu bereiten seine Wege, zu geben Heilserkenntniss seinem Volke auf Grund der Sündenvergebung". Hier wird Johannes der Täufer endlich erwähnt und zwar in seiner Eigenschaft als Bahnbereiter Christi, mithin ist es ein Christ, der hier redet. War im ersten Theile das Erscheinen des Heiles gut alttestamentlich jüdisch auf die Treue Gottes zurückgeführt, der seinen Eid hält, den er dem Abraham geschworen hat (72 b und 73), so im zweiten Theile (78) ebenso gut neutestamentlich christlich auf die Liebe Gottes. Vgl. dazu Holtzmann a. a. O. S. 36 f.: „Die 5. Strophe (78, 79) führt gut lucanisch (vgl. 6, 36) den beschriebenen Heilserfolg zurück auf die Ursächlichkeit des göttlichen Liebes- und Erbarmungstriebes". Der Redactor wollte dem Lobgesange der Maria einen solchen des Zacharias zur Seite stellen. Dabei benutzte er die Engelbotschaft an den Zacharias (1, 13—17, bes. v. 17), sowie an Maria. In der ersteren deutete er κύριος (v. 17) auf Christus, sodass dann v. 76 mit κύριος und v. 78 mit ἀνατολὴ ἐξ ὕψους jedenfalls Christus gemeint ist. Weiss fasst die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους als das messianische Heil auf; was hier auf dasselbe herauskommt, da ja hier unmöglich angenommen werden kann, in einem Stücke, das von Johannes dem Täufer redet, also unfehlbar christlich ist, dass das messianische Heil wie etwa in der Assumptio Mosis oder dem Buche der Jubiläen ohne einen persönlichen Messias erwartet werde. In der letzteren stellt er dem υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται ein υἱὸς ὑψίστου κληθήσῃ gegenüber. Jedenfalls kann der Verfasser von 76, 77 nicht identisch sein mit dem Verfasser des ersten Theiles. Dafür spricht einmal das oben Dargethane, dass der erste Theil ein rein jüdischer Psalm ist ohne Beziehung auf Johannes, während vv. 76, 77 ein christlicher Erguss sind; dann auch der Umstand, dass dort das messianische Heil als eingetreten gesehen wird, hier als noch bevorstehend, dort sind Aoriste, hier Futura. Ferner wird nicht ein und derselbe erst von Gott sagen: τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ und zwei Verse weiter von Johannes: τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας. Schliesslich ist das messianische Heil v. 72 gedacht als eine σωτηρία ἐξ

ἐχϑρῶν, als leibliche Erlösung: jetzt sind sie gerettet aus der Hand der Feinde und können daher nun ἀφόβως in Heiligkeit und Gerechtigkeit Gott dienen; in Heiligkeit und Gerechtigkeit dienten sie ihm zuvor auch, aber nicht ἀφόβως, das ist das Neue, was das messianische Heil ihnen gebracht hat; v. 77 ist dagegen das Neue, was das messianische Heil bringen wird, gerade das Dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die sittliche Erlösung. Das sind Dinge, welche eine Identität der Verfasser durchaus unmöglich machen. Damit fällt aber auch 78 und 79 dem christlichen Verfasser von 76, 77 zu, da 78 sich nicht wohl trennen lässt von 77, auch derselbe nicht v. 72 sagen kann: ποιῆσαι ἔλεος und hernach v. 78, ohne die dazwischenstehenden vv. 76, 77: διὰ σπλάγχνα ἐλέους, was eine sinnlose Wiederholung ergäbe. Sind aber auch diese Verse von dem christlichen Verfasser, so kann die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους nur von Christus oder von dem in ihm erschienenen Heile verstanden werden. Darnach ist auch die Frage zu entscheiden, ob in v. 78 die Lesart ἐπεσκέψατο oder ἐπισκέψεται die ursprüngliche ist; die erstere Lesart hat die Mehrzahl der Zeugen für sich, darunter viele Uncialen und Versionen, nur drei Versionen haben die letztere Lesart: cop syr sch arm zoh, dann die beiden Uncialen ℵ* und B; L hat ἐπεσκέψαιται (hier lag dem Abschreiber offenbar das Fut. vor, er hat sich nur verschrieben). Diese Zeugen sind derart, dass sie, obwohl an Zahl den andern nachstehend, ihnen doch an Gewicht gleichkommen. Hieraus lässt sich also nichts entscheiden. Hat aber der Verfasser von 78, 79 auch 76, 77 geschrieben und 68—75 nicht geschrieben, so kann hier nur das Futurum stehen (gegen Tischendorf). Es ist ja die Rede von der zukünftigen Wirksamkeit des Vorläufers des Messias, mithin kann das Erscheinen des Messias selbst auch nur als noch in der Zukunft liegend gedacht sein. Es wird daher sein, wie B. Weiss zu dieser Stelle sagt, dass der Abschreiber das ἐπεσκέψατο in v. 68 im Sinne hatte und demgemäss das Futurum in den Aorist umänderte. Es ist also im ganzen zweiten Theile das messianische Heil als in der Zukunft liegend gedacht, im ersten als schon eingetreten.

Das bisher Gezeigte fordert: 1) dass man anerkenne, der Lobgesang des Z. sei ein fremder Bestandtheil, der erst später in unsere Quelle eingeschoben ist; 2) dass der Lobgesang weder von Zacharias noch von einem anderen ursprünglich in der vom Contexte geforderten Beziehung auf die Geburt Johannes gedichtet sei; 3) dass der Lobgesang aus zwei völlig verschiedenartigen Theilen zusammengesetzt sei, von denen der erste ein rein jüdischer Psalm ist, der zweite dagegen der Zusatz des christlichen Redactors, aus dessen Hand auch vv. 67 und 80 stammen.

Eintragung der übernatürlichen Geburt in die Kindheitsgeschichte durch den Redactor.

Die überarbeitende bezw. zusetzende Hand des Redactors erkannten wir schon in 1, 39, wo sie יֻטָּה oder יוּטָּה in Ἰούδα änderte, vor allem aber bei dem Lobgesange des Zacharias. Das legt nun die Vermuthung nahe, dass der Redactor auch sonst in den Text eingegriffen habe.

Das Hauptthema von Luc. 1 und 2, wie sie uns heute vorliegen, ist für den Redactor offenbar die übernatürliche Geburt Christi: Christus ist durch Gott in der Jungfrau Maria ohne menschliches Zuthun gezeugt. Nehmen wir nun Stellen wahr, die mit diesem Hauptthema irgendwie in Widerspruch stehen, so müssen wir annehmen, der Redactor habe hier Quellen benutzt, die mit seinem Thema nicht in Einklang standen, und diese Quellen dann durch äussere Zusätze für sein Thema verwendbar gemacht, ohne zu wagen, sie innerlich zu ändern. Man darf da nicht auf die kunstvolle Vorrede hinweisen und sagen, dass der Verfasser derselben doch wahrlich mit grösserem litterarischen Geschick seine Aufgabe ausgeführt hätte. Ich möchte hier einen Satz aus dem wiederholt zu citirenden Buche von Usener[1]) anführen: „Wenn es der modernen Kritik gelungen ist, in dem Geschichtswerke des Thukydides, das, obwohl ein Torso, doch wie ein Erzguss vor uns steht, die allmähliche und unter

1) Religionsgeschichtliche Untersuchungen von Hermann Usener. I. Theil, das Weihnachtsfest, S. 90.

verschiedenen Voraussetzungen erfolgte Ausarbeitung der einzelnen Schichten nachzuweisen, wenn der grösste Meister schriftstellerischer Kunst, Platon, in dem Staat, einem von ihm selbst abgeschlossenem und herausgegebenem Werke, nur unvollständig vermocht hat, die Spuren der allmählichen Entstehung zu verwischen und die Nähte der zusammengerückten Schichten zu überdecken, dann darf es uns wahrlich nicht überraschen, in Schriften (U. meint hier die Evangelien), an welche nur Unbilligkeit den Maasstab des Kunstwerkes anlegen könnte, ähnliche Beobachtungen zu machen“.

Wir müssen nun zunächst alle Stellen betrachten, die in irgend einem Zusammenhange mit Jesu Geburt stehen. Da ist zuerst 1, 27. Hier geben wohl die meisten Ausleger heute zu, dass die Worte ἐξ οἴκου Δαυΐδ sich nur auf Ἰωσήφ, nicht aber auf παρθένον oder auf beide Worte beziehen können; so sogar Godet, und zwar wegen des τῆς παρθένου im Nachsatze. Nur Weiss (Comm. S. 260) meint, die Worte τῆς παρθένου könnten blosse Abundanz sein, und dann also die Worte ἐξ οἴκου Δαυΐδ zu παρθένον gehören.

Weiss führt zwei Gründe für seine Annahme an: 1) die nochmalige Hervorhebung der davidischen Abstammung des Joseph 2, 4; — aber an dieser Stelle ist die nochmalige Hervorhebung der davidischen Abkunft des Joseph durchaus nothwendig, um seine Reise nach Bethlehem zu begründen, wohin er ziehen musste, eben weil er aus dem Stammeszweige und der Familie des David stammte; 2) Lucas setze 1, 32 und 69 deutlich die davidische Abkunft der Maria voraus. An beiden Stellen heisst es allerdings, dass der Messias aus davidischem Geschlechte hervorgehen solle, und dies, sagt Weiss, kann bei der übernatürlichen Erzeugung Jesu nur durch Maria vermittelt sein und setzt also deren davidische Abstammung voraus. So mag der Redactor freilich gedacht haben; von dem stammt aber weder 1, 27, noch auch 1, 32 und 69. Diese Verse rühren her von der Hand des judenchristlichen Verfassers der Kindheitsgeschichte, und der hat entschieden nicht so gedacht, wie Weiss es darstellt, zumal die Verse 1, 34, 35, in denen allein von der übernatürlichen Erzeugung Jesu die Rede ist, nicht von ihm, sondern vom

Redactor geschrieben sind; was wir im Folgenden erweisen wollen. Doch mag dem sein, wie es wolle, — wer den v. 27 unbefangen liest, der bezieht ἐξ οἴκου Δαυΐδ auf 'Ιωσήφ und nicht auf παρθένον oder auf beides, wie das ja mit wohl allen neueren Exegeten auch Weiss halberlei thut, wenn er (a. a. O.) sagt: „ἐξ οἴκου Δαυ. geht nicht auf Maria und Joseph, sondern wegen des folgenden τῆς παρθ. (statt αὐτῆς) scheinbar nothwendig auf letzteren“. Wird an unserer Stelle aber nur das Geschlecht des Joseph und nicht auch das der Maria erwähnt, so geht daraus hervor, dass für den Schreiber dieses Verses Joseph im Folgenden die Hauptperson ist und nicht Maria. Letzteres müsste aber unbedingt der Fall sein wenn der betr. Verfasser von der übernatürlichen Erzeugung wusste. Darum sagt Weiss (Comm. S. 261), von der Voraussetzung der Aechtheit der Verse 1, 34, 35 ausgehend, mit vollem Rechte, dass „eine Bemerkung über die Abstammung des Joseph hier keine pragmatische Bedeutung hat“. Und allerdings ist es, bei Voraussetzung desselben Verfassers, in 1, 25 und 1, 34, 35 geradezu unverständlich, weshalb derselbe die Abkunft des Joseph erwähnt und nicht auch die der Maria. — Noch auffälliger wird dieser Umstand dadurch, dass derselbe Verfasser an der einzigen Stelle, wo er die Abstammung der Maria berührt, obendrein — worauf ganz besonders zu achten ist — noch zufällig berührt, nämlich 1, 36, dass er Maria hier eine συγγενίς der Elisabeth nennt oder vielmehr — was den Eindruck des Zufälligen noch verstärkt — Elisabeth eine συγγενίς der Maria. Nun hat er aber 1, 5 gesagt, Elisabeth sei ἐκ τῶν θυγατέρων 'Ααρών, also eine Levitin. Das konnte doch in jedem Leser nur die Vermuthung wachrufen, Maria sei auch eine Levitin. (Dass Maria in der alten Kirche vielfach wirklich als Levitin galt, werden wir, um hier den Gang der Untersuchung nicht zu unterbrechen, am Ende unserer Arbeit zeigen.) Aber der Verfasser legt gar kein Gewicht auf die Abstammung derselben, und doch musste das ganz ausserordentlich wichtig für ihn sein, wenn er 1, 34, 35 geschrieben hat. Man könnte sagen, er setze die davidische Abkunft der Maria als selbstverständlich voraus nach 1, 32 und 69; doch wäre der Einwand

thöricht. Weshalb erwähnt er denn die Abkunft des Joseph, die den Leser doch gar nichts angeht, wenn derselbe Verfasser auch 1, 34, 35 geschrieben hat?

Dazu hommt nun die Variante in 2, 5. Hier liest Tischendorf[1]: τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ ohne γυναικί mit ℵ B C$^{*\,\text{vid}}$ D L Ξ 1. 131. 2^{pe} e f q** pers sax sah cop syr^{sch} arm Eus$^{\text{dem cdd 2}}$ et^{steph}. Dagegen lesen: τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ mit γυναικί: A C$^{2\,\text{vid}}$ Γ Δ Λ unc^{9} al pler l q* vg (et. am fu ing em for) go syr^{p} aeth Eus$^{\text{dem ed}}$ Chr.$^{2,\,420}$ et^{421} Chron.^{360}, vielleicht auch Cyr.$^{\text{hr 179}}$ (τί λέγει ἡ γραφή; ἀνέβη ... τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί, οὔσῃ ἐγκύῳ. ἔγκυος μὲν γὰρ ἦν· οὐκ εἶπε δὲ ὅτι τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ). Verstärkt wird das Gewicht der Zeugen für die letztere der beiden Lesarten noch durch die Lesart der ältesten Italacodices a b c ff^{2}, die z. Th. aus dem 4. und 5. Jahrhunderte stammen. Diese haben uxore sua ohne desponsata sibi. Sie lasen also unzweifelhaft in ihren griechischen Vorlagen τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ohne ἐμνηστευμένῃ. Da nun zu einer ebionitischen Aenderung in der abendländischen, wie überhaupt in der damaligen Kirche kein Grund vorlag, wohl aber zu einer Aenderung zu Gunsten der übernatürlichen Geburt, so ist gegen Tischendorf nicht γυναικί, sondern ἐμνηστευμένῃ als späterer Zusatz zu verwerfen. Der judenchristliche Verfasser hält mithin Maria für das Weib des Joseph zur Zeit ihrer Entbindung. Hat derselbe nun auch 1, 34, 35 verfasst, so muss es sehr auffallen, dass er nicht Vorgänge berichtet wie die Mtth. 1, 18—25 geschilderten; vor allem aber musste er die Bemerkung Mtth. 1, 25 a bringen, um dadurch sicherzustellen, dass Jesus lediglich durch Gott, ohne menschliches Zuthun, gezeugt sei. Doch von alle dem weiss der Verfasser nichts. Der Redactor, der seine Quelle nur durch Zusätze, nicht aber durch Veränderungen und Auslassungen, zu bearbeiten wagte, nahm das γυναικί mit herüber, wiewohl so 2, 5 eine ganz andere Vorstellung hervorrufen musste von Jesu Erzeugung als die, welche durch 1, 34, 35 hervorgerufen werden sollte. Später änderte dogmatische Willkür das

---

1) Nov. Test. ed VIII.

γυναικί in ἐμνηστευμένῃ. Dieser Fall steht ja keineswegs vereinzelt da; ähnliche, dogmatischer Willkür entsprungene Aenderungen des ursprünglichen Textes finden sich, wie man allgemein anerkannt hat, noch mehrere allein in unseren beiden Kapiteln, was unsere Annahme gegen die Tischendorfs unterstützt. So ist 2, 43 an die Stelle des dogmatisch anstössigen οἱ γονεῖς αὐτοῦ in den meisten und ältesten Codices gesetzt: Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ; 2, 33 für ὁ πατὴρ αὐτοῦ: Ἰωσήφ. Aehnliche, dogmatischer Willkür entsprungene Aenderungen führt O. von Gebhardt an in dem Artikel „Bibeltext des N. T.“ in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., II, S. 407 ff.

Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Annahme, dass γυναικί die ursprüngliche Lesart sei, liegt in der von Joseph und Maria behufs der Schatzung unternommenen Reise nach Bethlehem. Weiss sagt hierzu (Comm. S. 290): „Sollte Lucas wirklich angenommen haben, dass sie (Maria), aller Sitte entgegen, die Reise mit ihrem Verlobten machte?“ Er hilft sich dann durch die Annahme, dass Lucas, „der von der Heimholung nichts erzählt, damit (mit der von Tischendorf gebilligten Lesart ohne γυναικί, die auch Weiss für ächt hält) andeuten wollte, dass die eheliche Gemeinschaft im engeren Sinne noch nicht vollzogen war“. Besser als durch solche Künstelei wird die Schwierigkeit doch durch Annahme der von uns bevorzugten Lesart gehoben. Der judenchristliche Verfasser hat Joseph sicher mit seinem Weibe reisen lassen: mit seiner Verlobten erst ein Späterer, dem die Dogmatik die Empfindung für das Anstössige in solchem Thun genommen hatte. — Es mag an dieser Stelle der ganze Bericht Luc. 2, 1—5 kurz besprochen werden. Luc. 2, 1 u. 2 sind zu übersetzen: „Es geschah aber in diesen Tagen, da ging ein Gebot aus vom Kaiser Augustus, dass alle Welt sich schätzen lasse; diese Schatzung fand statt als erste, während Cyrenius Statthalter von Syrien war“. v. 2 kann verschieden gedeutet werden: 1) dies war die erste Reichsschatzung, und zwar fand die statt, als Cyrenius Statthalter von Syrien war.“ Es wäre dann ἡγημονεύοντος-Κυρηνίου zu parenthesiren. 2) „Dies war die erste Reichsschatzung, die stattfand, solange Cyrenius u. s. w.“

Die dritte Auslegung: „Dies war die erste Schatzung in Judäa [1]) oder in Palästina [2]), die geschah als u. s. w." halte ich mit Weiss (Comm. S. 284) für durchaus hinfällig, weil in v. 1 von einer Schatzung im ganzen römischen Reiche die Rede ist und nicht von einer solchen in Judäa oder Palästina. Gegen die unter 1) angeführte Deutung sagt Schürer (a. a. O.): „Diese Fassung würde ergeben, dass Lucas an eine Mehrzahl allgemeiner Reichsschatzungen glaubte. Wenn aber, wie sich zeigen wird, schon die eine Reichsschatzung unter August problematisch ist, so ist eine mehrmalige Wiederholung derselben noch viel problematischer. Wir werden daher gut thun, dem Evangelisten nicht unnöthiger Weise diesen verschärften Irrthum unterzuschieben". Weiss fertigt (a. a. O.) die Deutung kurz ab: „Von einer ersten Schatzung im römischen Reiche kann nicht die Rede sein". Gegen beide ist zu bemerken, dass es für die Deutung unserer Stelle völlig gleichgiltig ist, ob eine allgemeine Reichsschatzung jemals stattgefunden hat oder nicht. Schliesslich konnte ein Provinziale, der hörte, dass in seiner und vielleicht einigen anstossenden Provinzen eine Schatzung angeordnet sei, diese sehr wohl für eine allgemeine Reichsschatzung halten. Doch es kommt lediglich darauf an, welche Deutung dem Wortlaute einer Stelle am meisten entspricht, nicht darauf, ob durch die Deutung dem Verfasser ein Irrthum zugeschrieben wird oder nicht. Und da sind zwei Deutungen möglich: 1) Der Verfasser nimmt mehrere Reichsschatzungen an, von denen die erste unter Cyrenius fällt. Dann kennt er nur eine unter Cyrenius, nämlich die vom Jahre 6 n. Chr., auf welche Act. 5, 37 hinweist. Diese Deutung ist die allein mögliche für alle, welche denselben Redactor bei Luc. und Act. annehmen. 2) Der Verfasser nimmt mehrere Reichsschatzungen unter Cyrenius an. — Auf alle Fälle ist streng daran festzuhalten, dass hier nur von einer Reichsschatzung die Rede ist und nicht von einer Schatzung nur in Judäa

---

1) Schürer, Lehrbuch der Neutestamentl. Zeitgeschichte, 1. Aufl., S. 267.

2) Sieffert in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., XIII, S. 451.

oder Palästina, da αὕτη ἀπογραφή zurückweist auf das δόγμα des Augustus, wonach alle Welt geschätzt werden sollte. — Der Verfasser sagt also, dass zur Zeit der Geburt Christi eine allgemeine Reichsschatzung vorgenommen wurde und Cyrenius damals Statthalter von Syrien war. Nun ist heute wohl von fast allen zugegeben, dass die Statthalterschaft des Cyrenius etwa 10 Jahre zu früh angesetzt ist. Auch wird von den meisten zugegeben, dass ein allgemeiner Reichscensus zur Zeit des Augustus nicht stattgefunden hat, weil die Geschichte nichts davon weiss; dass ferner, selbst wenn ein solcher stattgefunden hätte, er Palästina zur Zeit Christi nicht habe betreffen können, weil damals Palästina noch nicht römische Provinz war, sondern das Land eines rex socius. Sieffert (a. a. O.) will nur die Statthalterschaft des Cyrenius fallen lassen, das Uebrige als geschichtlich halten. Er sagt: „Man wird an einen Befehl zu denken haben, der vom Kaiser Augustus mit Hinweis auf seine sämmtlichen Bemühungen um finanzielle Reformen und insbesondere um Organisation des Schatzungswesens im ganzen Reiche an den König Herodes erging, auch in seinem Reiche einen Census abzuhalten". Und S. 454: „Augustus wollte die wirkliche Steuerkraft, die finanzielle Leistungsfähigkeit Palästinas erfahren, ohne Zweifel zu dem Zweck, um dadurch zu bestimmen, ob der ihm von Herodes geleistete Tribut jener entspreche, und denselben im gegebenen Falle danach zu verändern". Gegen diese Annahme ist vor allem zu bemerken, dass es höchst auffällig ist, wenn eine solche Schatzung, bei der es sich doch vor allem um Abschätzung des Grundbesitzes handelt, nach Stämmen und Geschlechtern vollzogen wird. Hierbei mussten die meisten, wenn nicht alle, sich ja weit von ihrem Grundbesitze entfernen, wodurch ihre Angaben möglichst unkontrollirbar wurden. Dass aber dann die Schatzung höchst unvollkommen ausfallen musste, dieser Umstand kann uns allerdings ein Grund sein, die Nachricht zu bezweifeln. Ueberdies bedenke man das tolle Durcheinander im jüdischen Lande, wenn die Schatzung so stattfand wie der Verfasser von Luc. 2, 1—5 es sich vorstellt. Schliesslich aber sind Sieffertś Worte doch nur eine Hypo-

these, die gegründet ist auf die durchaus zweifelhafte Annahme, Herodes habe dem Augustus dauernd Tribut bezahlt. Die ganze Hypothese wird aber schon dadurch hinfällig, dass hier nicht von einem Tribute des Herodes die Rede ist, sondern von einer allgemeinen Schatzung, welche eine persönliche Steuer jedes einzelnen Unterthanen an den Kaiser im ganzen römischen Reiche bezweckt, und ein solcher allgemeiner Reichscensus unter Augustus ist ungeschichtlich. Nun kann man ja noch allerlei Vermuthungen aufstellen und sagen, diese oder jene geschichtliche Thatsache liege unserer Stelle zu Grunde, — so ruft Weiss (Comm. S. 287) mit Emphase aus: „Nein, etwas Censusartiges muss, und zwar auf Befehl des Kaisers, stattgefunden haben im römischen Reiche, eine Katastrirung, wobei ganz auf sich beruht, ob sie mit oder ohne Absicht auf künftige Steuerregulirung geschehen und bloss den Zweck statistischer Erhebung gehabt habe". Hierbei wäre denn Cyrenius als ausserordentlicher Commissar thätig gewesen. Doch alle diese Annahmen sind eben unsichere Hypothesen, die uns nicht weiter bringen; mit genau demselben Rechte kann man stets das Gegentheil behaupten. Es ist einfach anzuerkennen, dass drei Punkte in Luc. 2, 1—5 unrichtig sind: 1) Die Statthalterschaft des Cyrenius über Syrien zur Zeit der letzten Jahre des Herodes, 2) der römische Census in Judäa unter Herodes, 3) der römische Reichscensus unter Augustus, — somit alles, was 2, 1—3 steht. Es bleibt noch übrig vv. 4 und 5, der Bericht von einer Reise, welche Joseph und Maria nach Bethlehem unternahmen. Die Motivirung dieser Reise ergab sich als durchweg falsch, das gibt uns ein vollbegründetes Recht, die Reise überhaupt in Zweifel zu ziehen. Zudem findet sich im Reiseberichte selbst ein Punkt, der Zweifel erwecken muss, der Umstand nämlich, dass Maria im Zustande der allerhöchsten Schwangerschaft ihren Gatten auf der mindestens dreitägigen Reise von Nazaret nach Bethlehem begleitet. Was ist der Grund ihrer Reise? Nach der Ansicht der einen musste sie reisen der Kopfsteuer wegen. Dies ist nach Weiss (Comm. S. 289) unerweislich, nach Schürer (a. a. O. S. 271) unrichtig, „da die betreffenden Angaben, wie aus der Analogie

mit dem älteren römischen Census zu schliessen ist, von den Familienvätern gemacht werden konnte". Nach der Ansicht der anderen musste sie reisen als Erbtochter, die in Bethlehem ein Grundstück besass. Dies widerspricht einmal ihrer hilflosen Lage in Bethlehem und den sonstigen Spuren ihrer Armuth (Weiss a. a. O.), dann aber auch unserem Berichte selbst, nach dem man nicht dorthin reisen musste, wo man Grundstücke besass, sondern dorthin, wo der Stammsitz des Geschlechtes war. Nach der Ansicht der dritten endlich musste sie reisen als Daviditin. Das widerspricht wieder unserem Berichte, in dem es von Joseph heisst, dass er reisen musste διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου κ. τ. λ., nicht aber, dass Joseph und Maria reisen mussten διὰ τὸ εἶναι αὐτούς κ. τ. λ. So fallen denn jene drei Hypothesen schon in sich selbst zusammen, dann aber sind sie auch deshalb falsch, weil sich v. 1—3, darauf sie sich gründen, als falsch erwiesen hat. — Man achte darauf, eine wie prächtige Gelegenheit sich hier dem Schriftsteller bot, die davidische Abkunft der Maria zu erwähnen, aber er weiss nichts davon, oder sie ist ihm gleichgiltig; in beiden Fällen kennt er 1, 34, 35 nicht. — Da sich nun ein Grund, weshalb Maria mitreisen musste, nicht auffinden lässt, so wäre sie freiwillig mitgezogen; das ist aber unwahrscheinlich in den drei letzten Tagen der Schwangerschaft. Es ist mithin der ganze Bericht Luc. 2, 1—5 zu verwerfen als ungeschichtlich. Der Verfasser hat hier eine Erfüllung der bekannten Michastelle herbeiführen wollen. Das ganze N. T. kennt Jesus als den Nazarener, nur zwei Stellen weisen ausser der unsrigen auf seine Geburt in Bethlehem hin. 1) Mtth. 2. Dieser Bericht gehört wie der des Luc. zur jüngsten Evangelienschicht und enthält überdies Widersprüche mit unserem Berichte, insofern bei Mtth. die Eltern Jesu in Bethlehem wohnend gedacht sind und erst nach ihrer Rückkehr aus Aegypten nach Nazaret ziehen. Wir werden am Ende der Arbeit weiter über den Bericht sprechen. 2) Joh. 7, 41—43. Hätte der Evangelist von der bethlehemitischen Geburt gewusst, so hätte er doch wohl Jesus den Anstoss der Gegner an seinem galiläischen Ursprunge durch die Erklärung hinwegräumen lassen,

dass er in Bethlehem geboren sei, oder eine entsprechende Bemerkung der Frage der Juden (v. 42) hinzugefügt. Es will mir aber scheinen, als sei die Frage der Juden als thörichte jüdische Meinung übergangen. Der Evangelist theilt wohl die Ansicht Marcions, die mir auch im Prolog (Joh. 1,1—18) ausgesprochen zu sein scheint, dass Jesus als Mann vom Himmel gekommen und sogleich in seine Wirksamkeit eingetreten ist. Eine Anschauung, die, wie wir unten (S. 237 f.) sehen werden, auch vielen jüdischen Apokryphen jener Zeit entspricht. Dazu stimmt auch Joh. 7, 27: keiner weiss, woher der Messias kommt, weil er eben plötzlich vom Himmel herniedersteigt. Diese Stelle steht in schärfstem Widerspruche mit Joh. 7, 41—43. Wir haben hier zwei verschiedene Schichten des Evangeliums vor uns, etwa entsprechend denen, die Usener (a. a. O. S. 54 f.) im Taufberichte desselben Evangeliums entdeckt hat. Joh. 7, 42 haben wir wahrscheinlich die erste Deutung von Micha 5, 1 auf die bethlehemitische Geburt vor uns; der Evangelist hat sich die Deutung noch nicht angeeignet, er behandelt sie noch als thörichte jüdische Meinung. Ob die Deutung auf jüdischem oder griechischem Boden entstanden sei, ist schwer zu entscheiden. Sie findet sich bei dem judenchristlichen Verfasser von Luc. 2, bei dem heidenchristlichen von Mtth. 2, zudem in der jüdischen Litteratur zuerst im jerusalemischen Talmud, der aber bereits christlich beeinflusst ist. Die Michastelle selbst kommt hier nicht in Betracht, da der Prophet Bethlehem nur preist als den Stammort Davids, aus dessen Geschlecht der Messias hervorgehen werde, und dichterisch den Stammort des Geschlechtes für dieses selbst setzt. Es scheint demnach, als sei die Deutung auf griechischem Boden entstanden und dann auf Judenchristen und Juden übergegangen.

So viel über Luc. 2, 1—5. Wir sahen (S. 221), um wieder auf die übernatürliche Geburt zurückzukommen, dass der Verfasser 1, 34, 35 nicht kennt.

Ebenso harmlos wie 2, 5 nimmt der Redactor 2, 22 den seinem Thema durchaus widersprechenden Satz des judenchristlichen Verfassers herüber: ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν. Das αὐτῶν kann sich wegen des

folgenden ἀνήγαγον nur auf Maria und Joseph beziehen [1]). Wie ist es aber nur denkbar, dass der Verfasser von 1, 34, 35 es hier für nothwendig hält, dass auch Joseph sich reinige? Dann ist auch Maria durch die Geburt unrein geworden und bedarf eines Reinigungsopfers, um wieder rein zu werden vor Gott. Ihr Opfer war ja hauptsächlich Dank-, aber auch Reinigungsopfer. Wer das letztere darbringt, will sittlich wieder rein werden vor Gott. Das aber ist bei Voraussetzung der übernatürlichen Erzeugung barer Widersinn [2]). Mithin kann der Verfasser von 2, 22 nicht auch 1, 34, 35 geschrieben haben. Weiss (Comm. S. 298) stellt die Sache auf den Kopf und sagt: „Ob hier nicht eine irrige Vorstellung des heidenchristlichen Verfassers von der Bedeutung des Reinigungsopfers zu Grunde liegt, muss dahingestellt bleiben". Weiss nimmt an, unser Abschnitt sei von einem palästinensischen Judenchristen verfasst. Was sollte nun den heidenchristlichen Redactor bewogen haben, unseren Vers einzuschieben? Woher hatte der Heidenchrist die Kenntniss des Gesetzes, dass er sagen konnte: „Als aber die Tage ihrer Reinigung erfüllt waren nach dem Gesetze des Moses"? Zugegeben, er besass diese Kenntniss, was für ein Interesse konnte ihn bewegen, dies einzuschieben? Suchte er einen Grund für den Hinaufgang zum Tempel? Da lag ein anderer, unverfänglicherer weit näher, nämlich die Darstellung und Einlösung des Erstgeborenen im Tempel. Unsere Stelle passt aber vollkommen zu den bisher ermittelten Anschauungen des judenchristlichen Verfassers, die ebenso der Dogmatik widersprechen, es ist mithin unzulässig, sie gerade aus diesem Grunde dem judenchristlichen Verfasser abzusprechen. — Weiter heisst es 2, 27: γονεῖς; 2, 33: ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ [3]); 2, 48

---

1) Vgl. Bleek, Godet, Weiss zu unserer Stelle.

2) Vgl. hierzu die Ausführungen des Basilius und anderer in der Catena in Luc. ed. Corderius, p. 55 ss. Jene fühlten auch die Unvereinbarkeit des Reinigungsopfers mit der übernatürlichen Zeugung heraus und legten daher dem Opfer einen anderen Sinn unter.

3) Diese Stelle hat den alten Kirchenvätern schon Schmerzen genug bereitet. Vgl. Or. int. 8, 151: Quae igitur causa exstitit, ut eum, qui pater non fuit, patrem esse memorat? Honoravit eum spiritus

nennt Maria den Joseph πατήρ. Wer diese Verse geschrieben hat, hat 1, 34, 35 nicht geschrieben. 2, 27 und 2, 33 bestätigen überdies ausschlaggebend, dass die von uns gegen Tischendorf in 2, 5 aufgenommene Lesart die ursprüngliche sei, da sich doch Joseph in den Tagen der Unreinheit sicherlich nicht mit Maria verehelicht hat. — Auch 2, 50 steht in Widerspruch zu 1, 34, 35. v. 49 hat Jesus auf die vorwurfsvolle Frage der Maria geantwortet: „Was suchet ihr mich, wisset Ihr nicht, dass ich sein muss in dem, was meines Vaters ist?" Und nun heisst es v. 50: αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. Nun, hätten die Eltern das in 1, 34, 35 Berichtete gekannt, so hätten sie Jesus verstehen müssen. Das grösste aller Erdenwunder wird doch so leicht nicht aus dem Gedächtnisse verwischt. Anders ist es freilich, wenn sie das 1, 34, 35 Berichtete nicht kannten, dann konnten sie Jesu Worte nicht verstehen, dann wird auch klar, dass Jesus Gott hier seinen Vater nennt nicht aus dem Bewusstsein seiner metaphysischen — oder soll man sagen physischen? — Sohnschaft heraus, sondern der ethischen im Sinne der paulinischen υἱοθεσία.

Alle die angeführten Punkte sind ebenso viele äussere Beweise dafür, dass die 1, 34, 35 ausgesprochene Ansicht von der übernatürlichen Erzeugung Jesu durchaus im Widerspruche stehe mit der übrigen Kindheitsgeschichte, die durchaus von der Ansicht beherrscht ist, dass Jesus der Sohn des Joseph und der Maria sei, dass mithin der Verfasser von 1, 34, 35 nicht identisch sein kann mit dem Verfasser der übrigen Kindheitsgeschichte, mit einem Worte, dass 1, 34, 35 ein Zusatz des Redactors ist.

Es gibt aber auch innere Beweise. 1, 31 hat der Engel der Maria verkündet: συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, und diesem Sohne wird Gott den Thron seines Vaters David geben, und er wird der Messias sein, der ewiglich über das Haus Jakobs herrschen wird (vv. 32, 33). Der Engel hat stets im Futurum gesprochen. Wenn nun Maria v. 34 etwa

---

sanctus patris vocabulo, quia nutrierat salvatorem. Tischendorf, N. T. graece, editio VIII, pag. 433, Anm.

gefragt hätte: „Wie ist es möglich, dass mein Sohn der Messias werden soll, da ich doch eine niedrige Magd bin?“ so wäre die Frage natürlich gewesen; denn der zweite Theil der Engelbotschaft, dass ihr Sohn der Messias sein werde, musste sie allerdings in Staunen versetzen. Nicht so der erste Theil der Botschaft, dass sie einen Sohn gebären werde. Dass Maria aber den zweiten, wirklich überraschenden Theil überhört und nur auf den ersten achtet und daraufhin fragt: „Wie ist das möglich, da ich ja keinen Mann kenne?“ — das ist unnatürlich für die Braut, zumal γινώσκω hier im Sinne ehelicher Beiwohnung steht. Der Engel hat gesagt: συλλήμψῃ ἐν γαστρί, das kann der Braut nicht wunderbar vorkommen. Wundern konnte sich hier nur ein dogmatisch beeinflusster Späterer, der aus dogmatischen Gründen die Frage v. 34 und die zugehörige Antwort v. 35 einschob und dadurch die wunderbare Poesie der Kindheitsgeschichte schädigte. Aehnlich beurtheilt Holtzmann (a. a. O. S. 32) diese Stelle: „Die Antwort der Maria ist insofern beanstandbar, als sie ja verlobt ist und sonach die Verheissung des Engels nur auf die erste Frucht ihrer bevorstehenden Ehe beziehen konnte, also begreiflich finden musste. Was sie sagt, ist bereits vom Standpunkte der v. 35 in aller Form entwickelten Theorie von der übernatürlichen Entstehung des Gottessohnes ausgesprochen“. Vorher (S. 31) sagt H., dass auf die Rechnung des Lucas alles komme, was zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräulicher Mutter des Gottessohnes dient. Auch H. hält also 1, 34, 35 für Zusätze des Redactors. — Wollte man nun nur v. 34 und 35a fallen lassen, so passte v. 35b nicht mehr an seinen Platz, es müsste mindestens bei συλλήμψῃ stehen als nähere Erklärung, da es an der jetzigen Stelle offenbar nachschleppen würde. Die Antwort muss mit der Frage fallen. Wir haben hier offenbar zwei völlig parallele Berichte vor uns: v. 31—33 und vv. 34, 35. Im ersten ist Jesus der (wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf) natürlich erzeugte Sohn der Maria und wird Sohn des Höchsten genannt, nur weil er der Messias ist; im zweiten heisst er der Sohn des Höchsten, weil ihn thatsächlich der Höchste gezeugt hat. Gerade das doppelte υἱὸς ὑψίστου

κληθήσεται in v. 32 und v. 35 zeigt unwiderleglich, dass wir hier zwei Berichte von verschiedenen Verfassern vor uns haben.

Die Richtigkeit der angeführten inneren Gründe wird schliesslich noch durch 2, 37 bestätigt. Es ist doch höchst auffällig, dass der Engel, nachdem er zuvor das erste Wunder, das grösste von allen, die je geschehen sind, erzählt hat, dass er das zweite, viel geringere, die Schwangerschaft der hochbetagten, bisher unfruchtbaren Elisabeth mit den Worten bekräftigen zu müssen glaubt: „Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich". Solcher Bekräftigung der Wahrheit des zweiten Wunders bedurfte es doch wahrlich nicht nach dem ersten, unendlich viel grösseren. Scheiden wir aber vv. 34, 35 aus, so ist das Engelwort ganz an seinem Platze, da es nun auf das einzige Wunder folgt, welches der Engel gleichsam zur Bestätigung seiner Botschaft (31—33) erzählt hat. Weiss übersetzt unseren Vers: „Denn nicht kraftlos wird von Seiten Gottes jeder Spruch sein". Doch liegt es bei dem hebraisirenden Sprachcharakter der Kindheitsgeschichte wohl näher, dem hebräischen Texte von Gen. 18, 14 gemäss zu übersetzen, welcher Stelle unser Vers offenbar nachgebildet ist. Doch es würde die Uebersetzung von Weiss dieselbe Bedeutung haben wie die Luthers, dem Weizsäcker und viele andere folgen, nämlich die Bekräftigung des zuletzt genannten Wunders und somit keinen Einwand ergeben gegen unsere Behauptung.

Noch ein letztes. Sind 1, 34, 35 nicht späterer Zusatz des Redactors, sondern gehören sie dem Verfasser der übrigen Kindheitsgeschichte an, so ergibt sich das höchst überraschende Resultat, dass der Verfasser der Geburtsgeschichte dessen, dem Gott den Thron seines Vaters David geben wollte (1, 33), vergessen hätte zu erwähnen, dass er wirklich aus dem Hause Davids stamme. Denn bei Voraussetzung der Aechtheit und Ursprünglichkeit von 1, 34, 35 haben alle Bemerkungen über die Abstammung Josephs keine pragmatische Bedeutung, wie Weiss mit Recht sagt, sondern nur Bemerkungen über das Geschlecht der Maria. Und solche finden sich eben nicht, abgesehen von 1, 35, welche Stelle aber nur die Vermuthung nahe legen konnte, Maria sei

Levitin. Der Judenchrist sollte aber ein Hauptmerkmal des Messias für die Juden — wenigstens für die, welche nicht ein präexistentes, himmlisches Wesen, sondern ein irdisches als Messias erwarteten — vergessen haben, während er den gewaltigen Apparat der Reichsschatzung aufbietet, um das weit untergeordnetere Merkmal, den Geburtsort Bethlehem, dem Messias zuzuweisen? Aus dieser Schwierigkeit kann uns nur die Annahme retten, dass 1, 34, 35 von einem anderen Verfasser stammen; dann kannte der Judenchrist Jesus als den Sohn des Joseph und der Maria und hat somit 1, 27 und 2, 5 genug über die Abkunft des Messias gesagt: er ist der Sohn des Joseph, der ἐξ οἴκου Δαυίδ ist, mithin auch selbst ἐξ οἴκου Δαυίδ.

Einen Einwand könnte man nun noch erheben, wenn man mit Weiss (Comm. S. 324, Anm.) annähme, dass das im 3. Cap. stehende Geschlechtsregister aus derselben Quelle herrühre, aus welcher die Kindheitsgeschichte stammt, — und wenn man nun dies Geschlechtsregister für das der Maria erklärt, was Weiss gleichfalls thut (a. a. O. S. 321 f.). Was die erstere Annahme angeht, so versteht man nicht recht, wie Weiss sie begründen will. In der Kindheitsgeschichte selbst hat die Genealogie ursprünglich nicht gestanden, dort findet sich, wie auch Weiss zugibt, kein Platz sie unterzubringen. Man verstände, falls sie dort gestanden hätte, auch nicht, weshalb der Redactor ihr einen anderen Platz sollte gegeben haben. Nun ist die Vorgeschichte ein in sich abgeschlossenes Ganze. Worauf will W. denn seine Annahme stützen? Uebrigens widerspricht er sich selbst. Im „Leben Jesu“ nennt er den Verfasser der Kindheitsgeschichte einen Judenchristen, ebenso Comm. S. 252, dagegen spricht er Comm. S. 323 von dem paulinischen Universalismus der Genealogie, infolge dessen dieselbe bis auf Adam fortgesetzt sei. Das sind aber doch Gegensätze, die sich ausschliessen. Man denke nur an die ächt judenchristliche nationale Beschränktheit, wie sie sich 1, 32, 33; 2, 32, 38 ausspricht; wie soll derselbe Verfasser zu paulinischem Universalismus kommen? Wenigstens müsste W. annehmen, dass die letzten Glieder der Genealogie ein Zusatz

des Redactors seien; dies thut W. aber nicht. Ueber die Quelle der Genealogie lässt sich begründeter Weise weiter nichts sagen, als dass sie weder in die Kindheitsgeschichte, noch an ihren jetzigen Platz gehört. Zum Beweise für letzteres betrachte man Luc. 4, 1, welcher Vers sich unmittelbar an 3, 22 anschliesst. Luc. 4, 1 geht Jesus wie Mc. 1, 12, 13; Mtth. 4, 1, 2 sogleich nach der Taufe, getrieben von dem hier empfangenen Geiste, in die Wüste. Da tritt Luc. 3, 23—38 die Genealogie durchaus störend dazwischen. Sie muss deshalb ein ursprünglich fremdes Stück sein, welches hier später eingeschoben ist. — Die zweite Annahme, dass das Geschlechtsregister das der Maria sei, begründet Weiss folgendermaassen. Er sagt, Joseph sei hier als Jesu vermeintlicher (ὡς ἐνομίζετο) Vater bezeichnet, und die Genealogie eines solchen könne für Jesus schlechterdings keine Bedeutung haben. Darum müssten alle folgenden Genitive koordinirt sein, „so dass alle gleichmässig von υἱός abhängen, und Jesus als Sohn aller dieser Männer bezeichnet wird in dem Sinne, in welchem auch sonst von einem Sohn Davids, Sohn Abrahams u. s. w. die Rede ist. Dann ergibt sich von selbst, dass Jesus, welcher nur vermeintlich ein Sohn Josephs war, ein Sohn (Grosssohn) Elis nur durch seine Mutter sein konnte, deren Vorfahren dann die weiter genannten Männer sind, die nun alle zugleich seine Vorfahren sind“. Diese Erklärung wäre vielleicht eher zulässig, wenn es 3, 23 etwa hiesse: ὡς μὲν ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ, ἀληθῶς δὲ υἱὸς τοῦ Ἡλεὶ κ. τ. λ. oder ähnlich. Doch auch dann wäre der Ausdruck noch immer höchst auffällig: wenn der Verfasser eine Genealogie der Maria geben will, weshalb nennt er denn die Hauptperson nicht?! So wie der Vers 23 lautet, kann er bei jedem unbefangenen Leser nur den Eindruck hervorrufen, der Verfasser habe hier das Geschlechtsregister des Joseph aufgeführt. Da nun ein solches, wie auch Weiss sagt, bei Voraussetzung der übernatürlichen Erzeugung, wie sie 1, 34, 35 geschildert ist, für Jesus keine Bedeutung hat, so folgt daraus, dass der Verfasser 1, 34, 35 nicht kannte, dass mithin das ὡς ἐνομίζετο nicht von ihm herrühren kann, sondern vom Redactor. Wer durch Genea-

logien des Joseph die davidische Abstammung des Jesus erweist, kennt eben nicht seine übernatürliche Erzeugung. Das ὡς ἐνομίζετο stammt von demselben, der 1, 34, 35 eingeschoben hat. — Doch Weiss bringt noch einen letzten Einwand; er sagt zu 3, 38: „τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ kann unmöglich bezeichnen, dass Adam der Sohn Gottes war, wie Seth Adams Sohn. Denn selbst wenn es möglich wäre, die Erschaffung Adams durch Gott in biblischem Sinne als Erzeugung durch ihn zu betrachten, so wäre die Erwähnung dieses Umstandes hier völlig überflüssig, oder würde gerade die Gottessohnschaft Jesu als durch Adam (und alle seine Nachkommen) vermittelt darstellen, was gewiss nicht die Absicht des Lucas sein kann. Dieser exegetischen Unmöglichkeit entgeht man nur, wenn man die Genitive koordinirt fasst, und Jesum zugleich als den Sohn seiner menschlichen Vorfahren und als den Sohn Gottes bezeichnet sein lässt, was in diesem Zusammenhange freilich wohl nur von seinem leiblichen Erzeugtsein durch die Wundermacht Gottes verstanden werden kann". Wenn Weiss bezweifelt, dass es möglich wäre, die Erschaffung Adams durch Gott in biblischem Sinne als Erzeugung durch ihn zu betrachten, so möchte ich dagegen die Worte Keims [1]) anführen: „Indem Lucas Jesus einen Sohn Adams, durch Adam einen Sohn Gottes nennt, hat er ächt paulinisch seinen Ursprung mit den Ursprüngen der Menschheit, mit der ganzen Menschheit und mit Gott verflochten, der in Adam sein erstes und in Jesus sein zweites und höchstes Abbild schuf". Keim führt dann als Belegstellen 1. Cor. 15, 45 und Rom. 5, 12 ff. an. Aehnlich sagt Holtzmann (a. a. O. S. 39): „Der merkwürdige Abschluss τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ ist für den Vertreter des Paulinismus mit seinem δεύτερος Ἀδάμ (Rom. 5, 14; 1. Cor. 15, 22; 45—49) und der Menschheitsreligion (Act. 17, 26) ebenso bezeichnend, wie die Zurückführung der Geschlechtsreihe nur bis auf Abraham für die judenchristlichen Gesichtspunkte des ersten Evangelisten". Doch es ist schliesslich für die Exegese unserer Stelle vollständig einerlei, ob die von Weiss aufgeworfenen Zweifel Be-

---

1) Leben Jesu von Nazara, S. 330.

rechtigung haben oder nicht. Es muss durchaus das Recht bestritten werden, eine solche Frage aufzuwerfen, um von ihrer Beantwortung die Exegese abhängig zu machen. Da müsste denn doch zunächst einmal erwiesen werden, dass die Bibel, als deren Entstehungszeit man doch annähernd ein Jahrtausend annehmen kann, in allen ihren Theilen von einer gleichmässigen Theologie beherrscht sei. Das zu beweisen, möchte doch schwer fallen und liesse sich ein umfangreiches biblisches „Sic et non" dagegen aufstellen. Weiter sagt Weiss: „Die Erwähnung dieses Umstandes (dass Adam Gottes Sohn sei, wie Seth Adams) würde die Gottessohnschaft Jesu als durch Adam und alle seine Nachkommen vermittelt darstellen, was gewiss nicht die Absicht des Luc. sein kann". Die Absicht des Lucas d. i. des Redactors ist das nun gewiss nicht, doch haben wir diese Ansicht bei dem Verfasser von 1, 5—2 Ende schon öfter gefunden; es ist mithin gar nicht auffällig das Gleiche an unserer Stelle zu finden. Man lese doch nur unbefangen die Genealogie. Wenn der Verfasser das ausdrücken will, was Weiss herausdeutet, weshalb spricht er dann nicht deutlicher? Weshalb schiebt er nicht wenigstens ein καί vor τοῦ θεοῦ ein? Das wäre doch wenigstens schon etwas deutlicher gewesen. Hier steht eine Genealogie Jesu als des Sohnes des Joseph, eine Genealogie, die hinaufgeführt ist bis Gott. Zur Wahrung seiner Dogmatik schob der Redactor, der sie hier vorfand, das ὡς ἐνομίζετο ein. Anzunehmen, wie Weiss das thut, dass dies schon von dem Verfasser der Genealogie geschrieben sei, ist geradezu widersinnig. Vgl. Holtzmann (a. a. O. S. 39): „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengestellt hat, kann dies nicht mit der Absicht gethan haben, den mühsam hergestellten Faden gerade an der entscheidenden Stelle zu durchschneiden mit der Andeutung, dass alles auf einem Irrthum beruhe". Die Genealogie kann mithin nicht geltend gemacht werden gegen unsere Annahme, dass der judenchristliche Verfasser von 1, 5—2 Ende Jesus nur kenne als den Sohn des Joseph und der Maria. Ist die Genealogie von demselben Verfasser wie die Kindheitsgeschichte, so bestätigt sie eben unsere Annahme, ist sie von einem anderen, so

zeigt sie, dass jene Ansicht nicht vereinzelt dastand, und dient daher in jedem Falle zur weiteren Bekräftigung unserer Annahme.

Nachweis, dass die Idee der übernatürlichen Geburt heidenchristlichen Ursprungs ist.

Durch das im vorigen Abschnitte Gezeigte ist unseres Erachtens Luc. 1, 34, 35 (sowie auch das ὡς ἐνομίζετο 3, 23) und damit alles, was in der lucanischen Kindheitsgeschichte von der übernatürlichen Erzeugung Jesu redet, als späterer Zusatz erwiesen, einmal durch äussere Gründe: durch den Widerspruch, in welchem diese Verse zu der übrigen Vorgeschichte stehen; dann durch innere Gründe, die in den betr. Versen selbst liegen.

Hierdurch wird ein Hauptbeweis hinfällig, den man gegen die von Usener (a. a. O. S. 69 ff.) ausgesprochene Ansicht, dass die Idee der jungfräulichen Geburt auf griechischem, also heidenchristlichem Boden entstanden sei, erheben könnte. Allerdings sahen wir, dass Stil, Wortschatz, Anschauungen und Kenntnisse in der Kindheitsgeschichte unbedingt auf einen judenchristlichen Verfasser hinweisen, aber auch, dass 1, 34, 35 nicht denselben, sondern einen anderen Verfasser habe, dessen Anschauungen über Jesu Geburt denen des Verfassers der übrigen Kindheitsgeschichte gerade entgegengesetzt sind. — Es soll nun im Folgenden untersucht werden, ob die Idee der übernatürlichcn Geburt eine Forderung des Heidenthumes oder des Judenthumes war, ob sie also heidenchristlichen oder judenchristlichen Ursprunges ist. Wenden wir uns zunächst dem Heidenthume zu. Ich folge hier den Ausführungen Useners (a. a. O. S. 70—75).

Schon Celsus wurde durch die christliche Lehre erinnert an Danae, Melanippe, Auge, Antiope. Man denke weiter an Kalliope, die dem Apollon den Orpheus gebar und an die zahllosen Beispiele in der antiken Sagengeschichte bei Homer, Ovid und anderen. Weit einleuchtender sind die Beispiele der geschichtlichen Sage. So hiess es von Pythagoras, er sei von Apollon den Eltern verkündet und auch ein Kind dieses

Gottes. Apollonius von Tyana, der Zeitgenosse Christi, galt seinen Landsleuten als Sohn des Zeus. Von Platon erzählte schon der Neffe Speusippos in seiner „Leichenfeier für Platon", dass in Athen die Sage gehe, Ariston habe vergeblich Gewalt versucht, um der Periktione ehelich beizuwohnen; als er davon abliess, habe er die Gestalt des Apollon gesehen, und nun habe er sein Weib „rein bewahrt" bis zur Entbindung; andere liessen den Ariston ein Traumbild schauen, das ihm verbot vor Ablauf von 10 Monaten sein Weib zu berühren. So feierte denn die Akademie das Gedächtniss Platons an dem Geburtstage des Apollon. Simon Magus und Terebinthus sollen jungfräuliche Geburt für sich beansprucht haben. Doch können die Berichte schon unter christlichem Einflusse stehen. Olympias, die Mutter Alexander des Grossen, träumte in der Hochzeitsnacht, dass ein Blitz in ihren Schooss einschlüge; auch ging die Sage, dass Zeus der Königin in Gestalt einer Schlange beigewohnt habe, und dass dieser Anblick Philippos veranlasst habe, sein Weib zu meiden. Seleukus I Nikator galt als Sohn der Laodike und des Apollon, der Spartanerkönig Demaratos als Sohn des Heros Astrabakos, Dionysius der Jüngere als ein Sohn des Apollon, ebenso der Kaiser Augustus. Scipio Africanus sollte vom Jupiter gezeugt sein, was noch der Kaiser Galerius für sich in Anspruch nahm. „Man sieht hinlänglich aus diesen Beispielen, dass der Glaube an die Liebe von Göttern zu Menschentöchtern im Alterthum allgemeine Verbreitung hatte. Es ist nicht unwichtig, den Grad zu ermitteln, in dem dieser Glaube lebendig war. Alkibiades hatte zu Sparta ein ehebrecherisches Verhältniss zu Timaia, der Frau des Königs Agis. Die Frucht dieser Verbindung war Leotychides, der dann später wegen der begründeten Zweifel an seiner Legitimität der Königswürde verlustig ging. Als man dem Agis Aeusserungen des Alkibiades und der Timaia hinterbrachte, welche aus der Thatsache kein Hehl machten, soll er die Nachrede begründet gefunden haben, indem er sich erinnerte, dass er eines Nachts, da er ein Erdbeben wahrgenommen, voll Schrecken aus der Schlafkammer von der Seite seiner Frau hinweg geeilt sei und darauf zehn Monate lang derselben nicht mehr beige-

wohnt habe, nach deren Ablauf Leotychides zur Welt kam. Das göttliche Zeichen des Erdbebens wurde demnach als ein religiöses Hinderniss für Agis angesehen, die Timaia während der nächsten zehn Monate als seine Gattin zu betrachten: ein Gott hatte ihn von ihr gewiesen. — Sollten die Frauen minder leichtgläubig gewesen sein? Bei Dichtern begegnen wir der hyperbolischen Redensart, dass ein Weib ihren Liebhaber dem Zeus selbst vorzieht. Dass dies mehr als eine inhaltlose Redensart sei, würden wir nicht ahnen können, wenn nicht Seneca uns in den Hintergrund hätte blicken lassen. Noch in der Zeit des Nero konnte man auf dem Capitol Mädchen sitzen sehn, welche wähnten von Jupiter geliebt zu sein und hofften von ihm Mutter zu werden."

Aus den angeführten Beispielen sehen wir, dass dem antiken Heidenthum der Gedanke einer Verbindung der Götter mit Menschentöchtern durchaus geläufig war, und dass man eine solche Art der Erzeugung ausserordentlich oft für die in Anspruch nehmen zu müssen glaubte, welche mit grösserer Weisheit und Kraft als die Durchschnittsmenschen ausgestattet waren. Es ist einleuchtend, wie nahe mithin den Christen aus dem Heidenthum die Forderung der übernatürlichen Geburt Jesu liegen musste.

Wie steht es nun mit dem Judenthume? Ich wage nicht zu entscheiden, ob hier in ältester Zeit Anschauungen herrschen, welche den oben erwähnten heidnischen verwandt sind. Doch weist vielleicht der Titel der Könige „Gottes Sohn" darauf hin, auch Gen. 6, 1—4. Jener Königstitel hat aber schon früh seine eigentliche Bedeutung verloren; auch Gen. 6, 1—4 kann nicht in Betracht kommen, weil der dort erzählte Vorgang schon Gen. 6, 5 vom Redactor als Ursache der Sintflut bezeichnet wird, der Redactor die Erzählung also ähnlich auffasst, wie später das Henochbuch, dem sich 1. Cor. 11, 10, der 2. Petrusbrief und der Judasbrief anschliessen, nämlich als der Fall der bösen Engel. Beim Judenthum können wir daher unsere Frage dahin fassen: Wie dachten die Juden über den Eintritt des Messias in das Erdenleben?

Aus den älteren Schriften kann hier nur Micha 5, 1—5 und Jes. 7, 14 in Betracht kommen. Micha 5, 1 heisst es

vom Messias: וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם; hierzu sagt Oehler-Orelli[1]): „Sollen diese Worte bloss die Herkunft des Messias aus dem alten davidischen Stamm aussagen, so entsteht ein matter, trivialer Gedanke“. Das ist denn doch eine sehr subjective Ansicht. Sucht man freilich überall Geheimnissvolles und Uebernatürliches, so kann jener Gedanke matt und trivial erscheinen, sonst aber gewiss nicht. Ich möchte dagegen die Worte Kleinerts[2]) anführen: „Nicht ein Neues ist es, was Micha weissagt, sondern der, dessen Ausgang er verkündigt, ist eins mit dem längst verheissenen Messias aus davidischem Stamme. Dass mit der Vorzeit zunächst die Vorzeit des davidischen Königthumes, welche für Micha auch schon in der Ferne von drei Jahrhunderten lag, gemeint sei, scheint aus Am. 9, 11 geschlossen werden zu müssen, wo es in ganz ähnlichem Zusammenhange heisst: Ich will das Haus Davids bauen wie in den Tagen der Vorzeit. Indess mag immerhin der Prophet, der überall aus dem vollen Zusammenhange des Reichsorganismus und der Reichsgeschichte herausredet, den Blick bis auf die Ursprünge der Verheissung und bis auf die Verheissung an Eva zurückgelenkt haben, wie dies auch die emphatische Häufung des Ausdruckes nahe legt. Nur das wird man schwerlich sagen können, dass unsere Stelle im Sinne des Propheten einen stringenten Beweis für die Vorweltlichkeit des Messias gebe. Dazu ist der Ausdruck „Vorzeit“ zu vieldeutig; Matthäus würde, wenn er diese Auslegung gehabt, sicherlich diesen gerade so wichtigen Schlusssatz nicht unübersetzt gelassen haben“. Man sollte doch die Ueberschwenglichkeit der orientalischen Ausdrucksweise, die überall im A. T. hervortritt, nicht missbrauchen. Es ist hier einfach von der Herkunft des Messias aus dem alten davidischen Königshause die Rede. Wie in v. 1, so missdeutet Oehler-Orelli auch in v. 3 die überschwengliche orientalische Ausdrucksweise, wenn er zu jenem Verse sagt: „Also ausgestattet mit göttlicher Kraftfülle soll er (der Messias) in göttlicher Vollmacht und als Offenbarer Jehovas sein Regiment

1) Herzog, Real-Encyklopädie, 2. Aufl., S. 645.
2) Lange, Bibelwerk, Obadjah—Zephanjah, S. 71.

führen". Ueber v. 2 sagt derselbe, hier werde geheimnissvoll über die Geburt des Messias geredet. „Unter der Gebärerin soll nach der Ansicht mehrerer Ausleger die Tochter Zion zu verstehen sein, um der Rückbeziehung der Stelle auf 4, 9 f. willen. In diesem Falle aber dürfte der zurückweisende Artikel kaum fehlen. Wahrscheinlich meint der Prophet die Mutter des Messias." Nun, so ganz wahrscheinlich ist das denn doch nicht, aus dem Grunde, weil im ganzen A. T. sonst nie — auch wohl Jes. 7, 14 nicht — eine persönliche Mutter des Messias erwähnt wird, sondern stets wie auch in dem vorchristlichen Cap. 12 der Offenbarung des Johannes die Gemeinde, das jüdische Volk, als die Mutter gedacht ist. Doch sei dem, wie es will, in jedem Falle ist an nichts Uebernatürliches bei der Entstehung gedacht, er ist ein König aus dem Hause Davids.

Zu Jes. 7, 14 sagt Oehler-Orelli: „Zwar ist עַלְמָה nicht nothwendig virgo illibata, sondern eben die Unverheirathete; auch ist nach dem Zusammenhange nicht das, dass eine עַלְמָה gebiert, das Wesentliche in dem gegebenen Zeichen, sondern dass der Messias Immanuel ist, dass unter den bevorstehenden Gerichten in seiner Geburt die unzerstörliche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke thatsächlich sich herausstellen wird. Aber das Mysteriöse des Ausdrucks darf hier so wenig als bei Micha verkannt werden". Hier ist zunächst unrichtig, dass עַלְמָה die Unverheirathete heisse; es bezeichnet nur das mannbare Frauenzimmer, weiter nichts, ohne Rücksicht darauf, ob es verheirathet oder unverheirathet ist. Vgl. dazu das Handwörterbuch v. Gesenius, 9. Aufl. S. 628, ferner die eingehende Ausführung in Knobels Commentar zum Jesaias, 4. Aufl. S. 68. Prov. 30, 19 ist עַלְמָה sogar von der jungen Ehefrau gebraucht. — Weiter ist es noch sehr fraglich, ob mit dem Kinde, das geboren werden soll, wirklich der Messias gemeint ist. Dies bestreitet Knobel (a. a. O. S. 70) und auch Dillmann. Es kommt an unserer Stelle ja nicht auf das Kind an, sondern auf seinen Namen. Sonst ist das Ganze nur eine umständliche prophetische Redeweise. Der Prophet will nur sagen: Nach drei oder vier Jahren wird das Land von Feinden überzogen, dann aber

befreit werden. — Mag endlich die עַלְמָה das Weib des Propheten, irgend eine andere Frau oder das Volk Israel sein, an etwas Aussergewöhnliches hinsichtlich der Erzeugung ist nicht gedacht, auf dieselbe oder auf die Geburt kommt es hier gar nicht an, wie ja auch Oehler-Orelli zugibt. Wenn dieser nun weiter zu Jes. 9, 5 f. bemerkt, dass hier der Messias als ein göttliches Wesen geschaut werde, so kann ich nur wieder hinweisen auf das zu Micha 5, 1 und 3 Gesagte. Der Messias ist bei Jesaias gedacht als ein menschlicher Herrscher, auf dem die ganze Fülle des göttlichen Segens ruht. Wie wenig übernatürlich und geheimnissvoll sich überhaupt die alten Propheten den Messias dachten, geht hervor aus Jes. 45, das gegen Ende der babylonischen Verbannung geschrieben ist, hier heisst es v. 1: כֹּה אָמַר יְהוָֹה לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ. Da sieht der Prophet in dem fremden, heidnischen Könige den Messias. (Vgl. dieselbe Auffassung vom Messias Dan. 9, 25, 26.) Das besagt denn doch wohl genug.

Das Buch Daniel. Nach den meisten Neueren ist das Buch geschrieben unter Antiochus Epiphanes, und zwar 167—165, auch Delitzsch[1]) gibt dies halberlei zu. In Betreff von Dan. 7, 13 f. ist wohl Schürer[2]) zuzustimmen, welcher sagt, dass der, welcher in Gestalt eines Menschensohnes erscheint, nicht der persönliche Messias, sondern das Volk der Heiligen des Höchsten ist. Wie die Weltreiche durch Thiere dargestellt werden, die aus dem Meere, d. i. aus dem Abgrunde aufsteigen, so wird das Reich der Heiligen dargestellt durch eine menschliche Gestalt, die vom Himmel herabkommt. Das Kommen aus dem Abgrunde und die thierische Gestalt sollen den widergöttlichen Ursprung und das widergöttliche Wesen der Weltreiche, das Kommen vom Himmel und die menschliche Gestalt den göttlichen Ursprung und das göttliche Wesen des Reiches der Heiligen bezeichnen. Wenn Oehler-Orelli hiergegen sagt (a. a. O. S. 647): „Doch wäre auch in diesem Falle das Reich nicht ohne seinen König zu denken,

1) Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl., Artikel Daniel.
2) Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl., S. 426.

wie auch die Weltreiche vorzugsweise in bestimmten Herrschern verkörpert sind", so ist dagegen zu bemerken, dass nach 2, 44; 7, 14, 18, 22, 27 es dem Verfasser nicht ankommt auf die Person des Messias, sondern der Kern seiner Hoffnung die Weltherrschaft der Frommen ist. In 9, 25 ist der מָשִׁיחַ נָגִיד Cyrus wie Jes. 45, 1; in 9, 26 ist der מָשִׁיחַ wahrscheinlich Seleucus IV. (Riehm, Handwörterbuch, Bd. I, S. 990.) Wenn Oehler-Orelli weiter sagt: „Wie unnatürlich ist bei dieser Auffassung, dass das mit der Weltherrschaft zu belehnende Bundesvolk gleich Gott auf den Wolken des Himmels einherfahrend dargestellt sein soll"; so beweist das nichts; man kann mit demselben Rechte sagen: „Wie unnatürlich, dass die Weltreiche gleich dem Teufel aus dem Abgrunde kommend dargestellt sind". Uebrigens möchte ich doch hinweisen auf die Idee des himmlischen Jerusalem, das dereinst auf die Erde herabkommen soll, eine Idee, die sich gerade aus unserer Stelle entwickelt hat; dann auf die zahlreichen ähnlichen Ideen, von einem präexistenten himmlischen Urbilde des Pentateuch, der Stiftshütte und ihren Geräthen. (Exod. 25, 9, 40; 26, 30; 27, 8.) Vgl. auch Harnack. Dogmengeschichte, Bd. I, S. 69 f. Anm. 2. Daniel sagt also nichts aus über die Herkunft des Messias.

In den Apokryphen des A. T. ist von einer ewigen Dauer der Dynastie oder des Thrones Davids im messianischen Reiche die Rede. Sir. 47, 11: *κύριος ἀφεῖλε τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ* (*Δαυΐδ*) *καὶ ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρας αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην βασιλέων καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραήλ*, vgl. auch v. 22. 1. Macc. 2, 57: *Δαυΐδ ἐν τῷ ἐλέῳ αὐτοῦ ἐκληρονόμησε θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνα αἰῶνος*. Sap. 3, 12—20 ist der „Gerechte" natürlich so wenig der Messias als wie in 2, 10; 3, 1; 4, 7. Jene Verse sind aber ein interessanter Beleg für die Auffassung der Gottessohnschaft als einer rein ethischen. Was diese Bücher über die Herkunft des Messias wissen, ist nur seine Abstammung von David.

In den jüdischen Sibyllinen wird 3, 652—656 der messianische König erwähnt, in Betreff seiner Herkunft heisst es nur, Gott werde ihn senden *ἀπ' ἠελίοιο*. Ueber die anderen

fälschlich auf den Messias gedeuteten Stellen (3, 286 f., 775, 784—786) vgl. Schürer a. a. O. S. 427.

In der Grundschrift des Henochbuches erscheint Cap. 90, 37; 38 der Messias in Gestalt eines weissen Farren, den alle Heiden anflehen. Ueber seine Herkunft wird hier sonst nichts ausgesagt.

Die Psalmen Salomos erwarten, dass der χριστὸς κυρίου (18, 8) ausgehen werde aus dem Stamme Davids, dem der Herr verheissen habe, dass sein Königreich nicht aufhören werde vor ihm (17, 5).

Die Assumptio Mosis erwähnt in der Schilderung der messianischen Zeit (Cap. 10) wie auch sonst einen Messias gar nicht. Ebenso das Buch der Jubiläen.

Philo sagt in seinem Buche de praemiis et poenis (§ 16): „Ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung, (Num. 24, 7, LXX.), welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird". Sonst sind es bei Philo meist die Heiligen, welche das Reich begründen und besitzen.

Die Apokalypse des Baruch (nach der Zerstörung des Tempels durch Titus verfasst) kennt einen Messias, sagt aber nichts aus über seine Herkunft und die Art seiner Entstehung.

Von der Messiashoffnung in Mischna, Talmud, Midrasch (alle drei Schriften sind nach Christus entstanden) sagt der Verfasser der Philosophumena (9, 30): γένεσιν αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἐσομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος. Hier spricht sich natürlich schon ein bewusster Gegensatz gegen die christliche Lehre aus; aber wenn in dieser Lehre die Erfüllung jüdischer Hoffnungen ausgesprochen wäre, so hätten jene jüdischen Bücher gewiss nicht die jüdische Tradition geleugnet, sondern nur ihre Erfüllung in Christus. Insofern sind jene Bücher von grosser Bedeutung.

Im vierten Buche des Esra heisst es 12, 32 in den orientalischen Uebersetzungen, dass der Messias erstehen werde aus dem Samen Davids; in den lateinischen fehlt der

Zusatz. Ich halte denselben mit Fritzsche (Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti, S. 630) nicht für ursprünglich; denn es ist kein Grund ersichtlich, weshalb ein Späterer ihn ausgelassen haben sollte, wenn nicht Nachlässigkeit. Diese ist jedoch für einen christlichen Uebersetzer oder Abschreiber höchst unwahrscheinlich bei einer der wenigen Stellen, auf welche hin für ihn das Buch überhaupt Bedeutung hat, bei einer Stelle, die, wenn ich so sagen darf, dem Buche erst einen biblischen Charakter verleiht. Dagegen liegt der Grund, weshalb diese Stelle später zugesetzt wurde, auf der Hand. Man sagt dagegen, dass der Christ, der die Stelle gestrichen haben soll, die Zerstörung des Heidenthums durch den Messias von der zweiten Ankunft des Herrn erwarten musste, wo er nicht aus Davids Samen geboren wurde, sondern aus der Postexistenz in Erscheinung trat. Diese Erwägung sei der Grund der Auslassung gewesen. Die Stelle sei somit ursprünglich. Dagegen ist Folgendes zu sagen: Der Christ, welcher den vor Christi Geburt lebenden Esra für den Verfasser hielt, konnte hier sehr wohl die erste und zweite Ankunft Christi geweissagt sehen, die vom Standpunkte des Esra betrachtet ja beide noch in der Zukunft lagen. Es lag mithin für ihn kein Grund vor, unsere Stelle auszumerzen, sie muss also ein späterer Zusatz sein. — Wenn 7, 28, 29; 13, 32, 37, 52 wie auch Henoch 105, 2 der Messias Gottes Sohn genannt wird, so ist das wie bei den Königen des A. T. theokratischer Amtsname und besagt nichts über die Herkunft. — Nach Schürer (a. a. O. S. 445) wird Esra 12, 32: „hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem“ und 13, 26: „ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus“ die Präexistenz des Messias ausdrücklich gelehrt. Ich möchte den beiden Worten reservavit und conservat nicht solches Gewicht beilegen, zumal es auch 12, 30 von den beiden subalares heisst: hi sunt, quos conservavit Altissimus in finem suum; da müsste der Verfasser auch die unter dem Bilde der subalares vorgestellten Könige präexistent gedacht haben. Hier wie dort ist der Sinn: „Gott hat sich vorbehalten den und den zu senden“. Dagegen ist allerdings 14, 9 (tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum

filio meo et cum similibus tuis usquequo finiantur tempora) und 13, 52 (sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non potest quisqus super terram videre filium meum vel eos, qui cum eo sunt nisi in tempore diei) der Messias präexistent gedacht.

In den Bilderreden des Henochbuches Cap. 37—71 ist der Messias präexistent gedacht. Cap. 46, 1 und 2 sieht Henoch den Menschensohn bei dem Haupte der Tage im Himmel; jedoch kann diese Stelle so wenig als 48, 3, wo gesagt wird, dass der Name des Menschensohnes vor dem Herrn der Geister genannt sei, ehe Sonne und Sterne erschaffen, für sich allein als Beweis dienen dafür, dass der Messias präexistent gedacht sei (mit Dillmann gegen Schürer). Aber entschieden geht dies hervor aus v. 46, 6: „Und darum ward er auserwählt und verborgen vor ihm (dem Herrn der Geister), ehe denn die Welt erschaffen wurde“; sowie aus 62, 7: „Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn, und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart“; und 70, 1: „Und es geschah nach diesem, da wurde sein (des Henoch) Name bei Lebzeiten zu jenem Menschensohne, zu dem Herrn der Geister, erhoben“.

Die von Spitta[1]) aus der Offenbarung des Johannes herausgehobene „erste jüdische Apokalypse“, welche in die Zeit des Pompejus fällt, berichtet Cap. 12 die Geburt des Messias von einem Weibe, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füssen, und auf ihrem Haupte eine Krone von 12 Sternen. Die Katholiken sehen in dem Weibe die Maria, in dem Kinde Jesus, dessen Geburt und Himmelfahrt hier erzählt werde. Die Evangelischen sahen in dem Weibe eine allegorische Gestalt, wohl allein bei dieser Auslegung geleitet von dem Wunsche, der katholischen Vergötterung der Maria entgegenzutreten. Im Uebrigen stimmten sie mit der wörtlichen Deutung der Katholiken überein, nur dass einige in der Geburt des Kindes die Wiederkunft Jesu zum Gerichte sahen. E. Vischer[2]) erkannte nun zuerst, dass Cap. 12 ein

1) Die Offenbarung des Johannes, untersucht von Fr. Spitta.

2) Die Offbg. d. Joh., eine jüdische Apokalypse in christl. Bearbeitung.

Stück einer jüdischen Apokalypse sei, womit dann die früheren Erklärungen hinfallen. Vischer beweist seine Entdeckung dadurch, dass er zeigt, dass es unmöglich sei, hier eine Erzählung der Geburt Jesu zu finden, einmal weil von Zukünftigem die Rede ist, nicht von Vergangenem, „eine allbekannte Thatsache der Vergangenheit mitten in der Zukunftsgeschichte in einem Gesichte der Gläubigen zu enthüllen, wäre sinnlos". Dann findet sich nicht die geringste Beziehung auf Christus: „sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Sterben wird mit keinem Worte erwähnt. Als Kind wird er zu Gott emporgehoben, dort bleibt er und erscheint erst wieder, um das Gericht zu vollziehen". Zweitens, zeigt V., sei es unmöglich hier eine christliche Erzählung von der Wiederkunft Christi zu finden, einmal weil der wiederkehrende Christus dann als Kind der Endgemeinde erschiene, was dem Bewusstsein der Christenheit widerspreche; dann weil bei dieser Deutung die Aussagen unverständlich blieben, dass der Drache auf die Ankunft des Kindes laure, dass der Neugeborene in den Himmel geflüchtet werden müsse und dort vorläufig in Sicherheit bleibe. V. erklärt nun das Weib als die jüdische Gemeinde, das Kind als den Messias, die ganze Erzählung als die Vereinigung der jüdischen Messiashoffnungen, wovon die eine den Messias als ein präexistentes himmlisches Wesen ansieht, das plötzlich als Erretter des Volkes auf die Erde herabkomme; die andere als einen irdischen König aus Davids Stamme. Beide seien hier so geeint, dass der Messias zuerst auf Erden geboren werde, dann in den Himmel entrückt werde und am Ende der Tage von dort herabkomme (19, 11 ff.). Leider übersah Vischer, dass nach 12, 1, 3, 7 der ganze Vorgang ἐν τῷ οὐρανῷ sich abspielt, worauf Spitta (a. a. O. S. 127) nachdrücklich hinweist. „Von einer solchen himmlischen Geburt", so sagt Spitta weiter, „des Messias und von einem Kampfe gegen ihn von Seiten des im Himmel weilenden διάβολος weiss aber die christliche Theologie nichts. „Eben damit ist aber unausweichlich bewiesen, dass wir uns hier auf jüdischem und nicht auf christlichem Boden befinden". Spitta folgert nun (S. 352), dass das Weib nicht das empirische Israel, sondern

das präexistente himmlische sei. Wir haben hier eine ausserordentlich interessante Ansicht vom Messias vor uns: er ist präexistent, aber das himmlische Israel ist eher als er, ferner ist der Engel Michael mächtiger als er, da jener ihn vor dem feindlichen Drachen schützen muss. Der Messias ist also nicht einmal das erste himmlische Wesen, weder der Zeit noch der Würde nach. Es muss dies nachdrücklichst betont werden gegenüber den oben angeführten Bemerkungen von Oehler-Orelli zu Micha, Jesaias und Daniel.

Wir finden im Judenthume zwei Hauptarten der Erwartung des messianischen Heiles: nach der einen wird das Heil herbeigeführt durch einen persönlichen Messias, nach der anderen ohne einen solchen, allein durch Gott und seine Heiligen. Die erstere Ansicht theilt sich wiederum in zwei Zweige: die einen denken den Messias als präexistentes himmlisches Wesen, die anderen als irdischen König aus Davids Samen. Beide Ansichten sind, wie wir sehen, durch heilige, hochangesehene Bücher vertreten, oder man glaubte sie doch in ihnen vertreten. So verstand man unter dem Menschensohne Dan. 7, 14 den Messias, wie uns das Henochbuch zeigt; demnach fand man in diesem, um Christi Zeit so ungemein hochgeschätzten, Buche die Präexistenz des Messias gelehrt. Andererseits hatten schon die alten Propheten die Herkunft des Messias aus dem Hause Davids ausgesprochen. Somit wurde das Bedürfniss unabweisbar, jene beiden Lehren zu vereinigen. 4. Esra 12, 32 ist das nicht geschehen, auch nicht, wenn der Zusatz qui orietur ex semine David ächt sein sollte, da, wie wir sahen, in dem conservavit die Präexistenz nicht ausgesprochen, mithin hier nur die Ansicht vom Messias als irdischem Davidssohne vertreten ist. Von 13, 52 und 14, 9 aber Rückschlüsse auf unsere Stelle zu machen, ist nicht erlaubt, weil 12, 32 wahrscheinlich einen anderen Verfasser hat. Vereinigt sind dagegen die beiden Ansichten in der Offenbarung des Joh. Cap. 12, und zwar so, dass der Messias hier nicht mehr als ein Sohn aus dem irdischen Davidsstamme oder dem irdischen Israel gedacht ist, sondern aus dem himmlischen Urbilde des Letzteren. Umgekehrt macht es der — übrigens schon unter christlichem Einflusse

stehende — jerusalemische Talmud, der den Messias zunächst auf Erden geboren werden lässt, dann wird der Messias vom Sturmwinde entführt und kommt endlich aus der Verborgenheit hervor zur Rettung seines Volkes. Auf des Problemes christliche Lösung: „Den aller Weltkreis nie beschloss, der liegt in Marien Schooss; er ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding erhält allein“ — darauf ist nie ein Jude gekommen. Der Gedanke der Zeugung des Messias durch Gott in der Jungfrau oder eines Hindurchgehens des Präexistenten durch die Jungfrau Maria ist dem Judenthume vollständig fremd; wir finden hier auch nicht die leiseste Andeutung. Dass der Gedanke hier überhaupt nicht aufkommen konnte, dafür spricht der Umstand, auf den Holtzmann (a. a. O. S. 32) hinweist. Luc. 1, 35 heisst es: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ; es wird hier also der heilige Geist als der Zeugende gedacht. Das ist aber für das jüdische Bewusstsein schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil das hebräische רוּחַ in den allermeisten Fällen weiblichen Geschlechts ist. Im A. T. ist רוּחַ nur Jer. 4, 11 f., Hiob 4, 15; 8, 2, 1. Kön. 19, 11 männlich, sonst überall weiblich, weshalb denn der heilige Geist z. B. im Hebräerevangelium[1]) Christi Mutter genannt wird; bei den Ophiten des Irenäus „das erste Weib“ und die „Mutter aller Lebendigen“; bei Valentinus wird er als weiblicher Aeon dem männlichen, Christus, zur Seite gestellt. Die weitere Literatur s. bei Usener a. a. O. S. 115—117.

Wir sehen, dem Judenthume ist der Gedanke der übernatürlichen Geburt des Messias durchaus fremd, dem Heidenthume dagegen nach den angeführten Analogien ebenso naheliegend. Mit dieser letzteren Erwägung begründet Usener in seinem mehrfach angeführten Buche seine Annahme, dass die

1) Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem pag. 15. Dieser Umstand beweist m. E. auch, dass dem Hebrev. die Idee der übernatürlichen Erzeugung Jesu in der Jungfrau durch den hl. Geist durchaus fremd ist. Wenn im Hebrev. XVII, 1 Jesus den hl. Geist „ἡ μήτηρ μου“ nennt, so kann dieser hl. Geist nicht auch wie bei Luc. als das männliche, zeugende Princip gedacht sein. Uebrigens kannte nach Epiph. Haer. 30, 3; 30, 14; 28, 5 das Hebrev. Jesus als den Sohn der Maria und des Joseph.

Erzählung der jungfräulichen Geburt auf griechischem Boden entstanden sei. Den von uns erbrachten Nachweis, dass dieselbe auf jüdischem Boden nicht entstanden sein könne, bringt er nicht. Adolf Harnack sagt nun in seiner Kritik[1]) des Usenerschen Buches: „Usener geht bei seinen Untersuchungen auf die palästinensisch-judenchristliche Urepoche des Christenthumes wohl einige Male ein, aber er streift dieselbe doch nur und macht von der Einsicht, dass das Evangelium mit dem A. T., und die ersten Ausprägungen desselben mit der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Dogmatik, der Haggada u. s. w. zusammenhängen, einen ganz spärlichen Gebrauch. Es ist aber nicht zuviel gesagt, wenn man dem gegenüber behauptet, dass die Grundzüge der Christologie ebenso wie der evangelischen Geschichte sich in dem ersten Menschenalter der Kirche gebildet haben, und dass demgemäss sowohl der Bericht über die Taufe als über die wunderbare Geburt judenchristlichen Ursprunges ist. Usener behauptet freilich, es hiesse den natürlichen Hergang auf den Kopf stellen, wollte man Jes. 7 als den Anlass und Ausgangspunkt der Sagenbildung über die Entstehung Christi betrachten. Allein bei der damaligen rabbinischen Auslegung der alttestamentlichen Prophetie war die Deutung jener Stelle auf die Jungfrauengeburt die nächstliegende. Wenn sie mit dem Eindrucke von der Person Christi, dass er über dem Menschengeschlechte stehe, zusammentraf, so war das Dogma gegeben“. Auf S. 205 sagt H., „dass jede Hypothese, die ein Stück uralter kirchlicher Ueberlieferung aus dem Heidenthume erklären will, von den grössten Schwierigkeiten gedrückt ist und die genaueste Prüfung erfordert“. Harnack behauptet also, so weit es uns angeht, ein zweifaches: 1) der Bericht von der jungfräulichen Geburt sei judenchristlichen Ursprunges, 2) er beruhe neben dem Eindrucke der Persönlichkeit Christi auf der falschen Deutung von Jes. 7, 14 in judenchristlichen Kreisen. Die erste Behauptung erledigt sich wohl durch das oben Gezeigte. Wenn dem Judenthume die Idee der jungfräulichen Geburt des Messias durchaus fremd

---

1) Theologische Literaturzeitung, 1889, No. 8, S. 204.

ist, sie dagegen im Heidenthume unzählige Male in verwandten Ideen uns entgegentritt, so folgt daraus unbedingt, dass der Bericht von der übernatürlichen Geburt Jesu heidenchristlichen Ursprunges ist. In seiner Dogmengeschichte (I, S. 41) sagt Harnack, dass der hellenische Geist zu den Prämissen der katholischen Glaubenslehre gehöre. Und (S. 42 f.), dass auf dem Boden der griechisch-römischen Cultur für den Begriff des Messias kein Verständniss vorhanden war, derselbe daher umgedeutet wurde; so sei denn die Vorstellung vom Messias schliesslich durch die Vorstellungen von dem göttlichen Lehrer und dem im Fleische erschienenen Gott ersetzt worden. Für diese Behauptungen hat Usener ja den besten Beweis gebracht.

Was die zweite Behauptung Harnacks angeht, dass der Bericht von der jungfräulichen Geburt auf der falschen Deutung von Jes. 7, 14 in judenchristlichen Kreisen beruhe, so kann ich dagegen nur sagen, dass m. W. kein einziges Beispiel für solche Deutung aus der Zeit bis gegen des ersten Jahrhunderts n. Chr. erbracht werden kann. (Die erste derartige Deutung finden wir Mtth. 1, 19—23; doch gibt H. a. a. O. S. 103 ja zu, „dass die Geburtsgeschichte in unserem Matthäus und Lucas zur jüngsten Schicht der evangelischen Berichte gehören“, die betr. Stelle also in eine verhältnissmässig späte Zeit fällt.) Vielmehr zeigt das, was wir oben sahen, dass man selbst durch jene Stelle nie auf den Gedanken der übernatürlichen Geburt gekommen ist in jüdischen und somit auch in judenchristlichen Kreisen; aber auch nicht in heidenchristlichen. Wenn diese schon die Idee der jungfräulichen Geburt aus dem Heidenthume mitbrachten, so brauchten sie dieselbe nicht erst aus Jes. 7, 14 zu holen, wohl aber konnte ihnen diese Stelle, falsch gedeutet, zur Bestätigung dienen. Sie waren durch ihre Vergangenheit überhaupt erst prädisponirt zu der falschen Deutung, die ja keineswegs ganz nahe liegt und bis dahin, soviel wir wissen, noch keinem in den Sinn gekommen ist.

Es ist also die Idee der übernatürlichen Geburt auf heidenchristlichem Boden entstanden und später durch Jes. 7, 14 beglaubigt.

Das Verhältniss des Neuen Testamentes und der älteren christlichen Literatur zur Kindheitsgeschichte.

Die Kindheitsgeschichte steht nicht nur mit sich selbst und mit dem Geschlechtsregister, sondern auch mit dem übrigen N. T. vielfach in Widerspruch. Zunächst mit dem Lucasevangelium selbst; da ist von ähnlicher Bedeutung wie die Genealogie der Bericht über die Taufe Jesu Luc. 3, 21, 22. Vgl. dazu Usener a. a. O. S. 40 ff. Heute lesen wir 3, 22: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα; dafür haben einige Codices: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, nämlich: D und die Italacodices a b c ff[2] * l. Bestätigt wird diese Lesart durch folgende Zeugen, die bei Sabatier und Usener, z. Th. auch bei Tischendorf ad. h. l. ausführlich citirt sind: Justinus, dialogus cum Tryphone, 88 und 103. Clemens Alexandrinus, paedagogus I, 6. Methodius, Gastmahl der Jungfrauen, 8, 9. Origenes in Ezechielem homil. VI, 3. Lactantius, institutiones divinae, IV, 15, 2 f. Juvencus, hist. evang. I, 361 ff. Constitutiones apostolicae, II, 32. Acta Petri et Pauli 29. Marcellus, bei Fabricius Cod. apocr. N. T. 3, 635. Hilarius, de trinitate VIII, 25 und XI, 18. Derselbe zu Ps. II (v. 7) c. 29 f. Derselbe zu Mtth. 2, 6. Faustus, der Manichäer, bei Augustinus, Contra Faustum, XXIII, 2. Augustinus, Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate 14. Derselbe, de consensu evangelistarum, II, 14, 31. Quaestiones V. et N. T. qu. 54. Sequenz des alten Cölner Missale zur Epiphanie. Usener, welcher der letzteren Lesart den Vorzug gibt, bemerkt über jene Zeugen: „Da keine Spur darauf hinweist oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit dahin gedeutet werden kann, dass in den Evv. des Mtth. und Marc. das Gotteswort bei der Taufe vormals eine andere als die überlieferte Fassung gehabt habe, so können die eben angeführten Zeugnisse ausschliesslich dem des Luc. gelten. Clemens und alle weiteren konnten nur auf ein kanonisches Evangelium sich beziehen, nicht auf ein etwa hinter Luc. liegendes oder nebenher gegangenes unkanonisches“ (S. 46). Für die Entstehung der heutigen secundären Lesart ist es bezeichnend, dass ursprünglich neben ihr auch andere

Aenderungen versucht wurden und zeitweilig Geltung hatten: so gab es im Orient Handschriften des Luc., wo das Gotteswort bei der Verklärung auf die Taufe übertragen war. In die Uebersetzungen konnte die Aenderung natürlich erst eindringen, nachdem sie im Original allgemeine Geltung erlangt hatte. Daher finden wir sie in lateinischen Versionen erst seit Ambrosius [1]), aber auch hier ist das erste Glied des Gotteswortes noch in der alten Fassung (filius meus es tu, noch nicht: tu es filius meus). Auch die Liturgie kann der Berichtigung alter Bibelworte nur langsam Eingang geben: so legt denn, wie das Zeugniss der Const. Apostol. lehrt, noch im 4. Jahrhundert die griechische Taufliturgie Zeugniss ab für die alte Lesung der Lucasstelle. Da nun auch das Alter der Codices, worauf die angeführten Zeugnisse und Versionen sich stützen, mindestens gleich, meist höher ist als das der uns erhaltenen ältesten Handschriften, so scheint allerdings Useners Ansicht recht zu sein, dass Luc. 3, 22 ursprünglich gelautet habe: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Ist dem aber so, so ist auch klar, dass dem Verfasser die Jordantaufe Christi seine göttliche Geburt war. Gedacht ist diese göttliche Geburt wie bei Kerinth, nach dem der ἄνω Χριστός in Gestalt einer Taube in Jesus eingeht. Dies bezeugt auch der Umstand, dass die oben angeführten Zeugen für unsere Lesart auch berichten, dass der heilige Geist in Gestalt einer Taube in Jesus einging. Auch diese Lesart, die sich noch Marc. 1, 10 findet, ist jedenfalls die ursprünglichere; auch für Mtth. ist sie durch mehrere Zeugen, darunter Eusebius (Comm. zu Ps. 71, 8), bestätigt. Es leuchtet ein, dass diese Auffassung der Jordantaufe nur möglich war bei der Grundansicht, dass Jesus, als Mensch geboren, erst durch die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe zum Sohne Gottes geworden sei. Jordantaufe und übernatürliche Geburt sind überhaupt, wie Usener nachweist, Doppelgänger, die sich gegenseitig ausschliessen; zwei völlig unabhängige Versuche, die Göttlichkeit Jesu äusserlich zu erklären. Die Entwicklung des kirchlichen Glaubens brachte später die

---

1) Comm. in Lucam II, 83 und 94.

Nöthigung, im Berichte von der Jordantaufe die Spuren der ursprünglichen Erzählung, wie der Mensch Jesus Gottes Sohn geworden, zu verwischen.

Harnack stimmt in seiner oben angeführten Kritik Usener insofern zu, als er sagt, dass die Vorgänge bei der Taufe Christi durch die Geburtsgeschichte um ihre ursprüngliche Bedeutung gebracht seien; die näheren Ausführungen U.s nennt er (S. 204) „höchst unwahrscheinlich", bringt aber keine Gegenbeweise.

Weiter muss gefragt werden, ob der Verfasser von Luc. 4, 22 (οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος), wenn er 1, 34, 35. gekannt, nicht einen berichtigenden Zusatz gemacht hätte. Jedenfalls ist das Unterlassen höchst auffällig. Im ganzen Lucasevangelium gibt es überhaupt keine Stelle, welche auf die übernatürliche Zeugung hinweist. Ebenso ist es in der dem Lucas zugeschriebenen Apostelgeschichte, wo sich doch 2, 22—4; 4, 27; 10, 37—43; 13, 23—31 so manch schöner Anlass dazu darbot.

Auch der Apostel Paulus, mit dem der Lehrgehalt des Lucasevangeliums sich am nächsten berührt, weiss nichts von der übernatürlichen Zeugung. Das zeugt am klarsten der Eingang des Römerbriefes (Rom. 1, 2 f.). Hier heisst es: „Er ist festgestellt als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geiste der Heiligung aus der Auferstehung von den Toten"; nicht aber: „aus der übernatürlichen Geburt". Hätte davon Paulus überhaupt gewusst, so hätte er Rom. 9, 5 und Gal. 3, 16 seinen Worten eine entsprechende Einschränkung hinzufügen müssen. Auch Gal. 4, 4 weiss Paulus nichts von der übernatürlichen Geburt; denn wie das γενόμενον ὑπὸ νόμον, so soll hier auch das γενόμενον ἐκ γυναικός eine Eigenschaft Jesu bezeichnen, die er gemein hat mit den anderen Menschen, nicht die ihn von ihnen unterscheidet. Der Sinn der ganzen Stelle ist, dass Christus zu unserer Tiefe herabgestiegen ist, um von hier aus, mit uns auf gleicher Stufe stehend, zu der höheren Stufe uns emporzuheben, auf welcher er zuvor stand, der Gottessohnschaft (Gal. 4, 4—7).

Ueberhaupt verräth kein Schriftstück des N. T. eine Kenntniss der übernatürlichen Geburt ausser Mtth. Cap. 1;

manches aber im N. T. spricht gegen die übernatürliche Geburt. So ausser den Taufberichten der Umstand, dass Jesus sich niemals gegen die Lästerungen seiner Feinde hierauf bezieht, wie er überhaupt nie die näheren Umstände seiner Geburt erwähnt. Ferner Mtth. 12, 28; hier sagt Jesus: ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια; das ἐν πνεύματι ist durchaus parallel dem ἐν Βεελζεβούλ (v. 27). Letzterer ist gedacht als eine selbstständige Persönlichkeit, die, ausserhalb Jesus seiend, ihn unterstützt, nicht aber als einen Theil seines Wesens ausmachend; folglich kann auch das πνεῦμα θεοῦ (v. 28) nur als ausserhalb Jesus stehende Kraft gedacht sein, nicht als ein Theil seines Wesens, welch letzteres der Fall sein müsste bei der übernatürlichen Erzeugung durch das πνεῦμα θεοῦ. Es mag endlich noch auf die Luc. 4, 22 entsprechenden Stellen Mtth. 13, 55; Marc. 6, 3; Joh. 6, 42; 7, 27, 28 hingewiesen werden, wo die Einwohner von Nazaret von keinem Geheimniss bei Jesu Geburt wissen, und der Evangelist keinen Anlass nimmt, sie zu korrigiren.

Uebrigens stehen die Evangelien auch sonst mit der Vorgeschichte in Widerspruch. Luc. 1, 36 wird Elisabeth die Verwandte der Maria genannt, und 1, 41 begrüsst Johannes als Embryo im Mutterleibe die Mutter Jesu oder diesen selbst im Mutterleibe. Wenn ein moderner Rationalismus sich auch noch so sehr bemüht, dies Wunder weg zu deuten, es bleibt doch; denn solche Auslegungen wie die folgende sind doch kaum ernsthaft zu nehmen: „Gemeint ist eine Bewegung des Kindes im Mutterleibe, wie sie im 6. Monate der Schwangerschaft durchaus nichts Ungewöhnliches ist, nur der Erzähler legt derselben von vornherein die Bedeutung unter, welche die Elisabeth ihr v. 44 in sinniger Weise beilegt, weil der Geist, von dem sie erfüllt ward, sie diese Bewegung als eine freudige aufzufassen treibt und auf diesem Wege die Maria als die Mutter des Messias erkennen lehrt". Mit jenen beiden oben erwähnten Thatsachen steht aber Luc. 7, 15—19 durchaus im Widerspruche. Hier verkünden die Jünger des Johannes diesem das Wunder Jesu zu Nain, infolge dessen lässt Johannes anfragen, ob Jesus der sei, der da kommen soll. Usener sagt hierzu: „Wer diese Episode verfasste, hat den

Bericht von der Jordantaufe nicht gekannt, geschweige denn verfasst". Wir können hinzufügen: der hat auch 1, 36 und 1, 41 nicht gekannt. Dasselbe gilt von dem Verfasser von Joh. 1, 31, 33.

Auch kann man behaupten, dass, wenn der Verfasser von Luc. 23 Luc. 2, 35a gekannt hat oder verfasst hätte, er unbedingt darauf Bezug genommen hätte, oder er hätte doch wenigstens unter den „Weibern, die Jesus aus Galiläa nachgefolgt waren" und nun unter seinem Kreuze standen, Maria namhaft gemacht.

Endlich mag noch erwähnt werden, dass nach Hofmann, Ewald, Strauss, Meyer, Spitta das N. T. Maria nur kennt als Levitin, wofür allerdings Luc. 1, 36 spricht und der Umstand, dass sonst nirgend im N. T. die Abstammung der Maria erwähnt wird.

Wie verhält sich nun die ältere christliche Literatur zur Kindheitsgeschichte? Der sogenannte erste Brief des Clemens an die Korinther kennt Jesus als *κατὰ σάρκα* dem Stamme Levi angehörig (1. Clem. ad Cor. 32, 2). Cap. 30, 2 ist gesagt: θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. Dies ist das Thema für das Folgende bis 32 Ende. Das Thema wird in zwei Abschnitten behandelt: 30, 1—8 und 31, 1—32 Ende, die jedesmal mit einem κολληθῶμεν οὖν eingeleitet werden. Der erste Theil ist allgemein gehalten und 30, 8 der Satz des Themas, dass Gott den ταπεινοί Gnade gebe, dahin gewandt, dass sie εὐλογημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ seien. Im zweiten Theile werden nun die Beispiele solcher εὐλογία θεοῦ angeführt in Abraham, Isaak und Jakob. Bei Jakob erweist sich die εὐλογία darin, dass ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ. Dies δωδεκάσκηπτρον wird nun 32 καθ' ἓν ἕκαστον besprochen. Durch das ὑπ' αὐτοῦ 32, 1 wird das αὐτοῦ 31, 1 wieder aufgenommen. Der Verfasser, dem Gott als der Geber der Gnadengeschenke im Sinne liegt, vergisst, dass er sich 31, 4 (ἐδόθη) unpersönlich ausgedrückt hat und sagt daher, allerdings ungenau, ὑπ' αὐτοῦ statt ὑπὸ θεοῦ. Nach dem bisher Gesagten kann in Cap. 32 nur von Geschenken Gottes die Rede sein, da ja gezeigt werden soll, dass Gott den ταπεινοί Gnade gebe, ihnen

etwas schenke. Wäre Lipsius' Deutung, der Harnack zustimmt, richtig, dass nämlich hier die Rede sei von Geschenken, die Jakob uns mache (was doch irgendwie — etwa durch ein ἡμῖν angedeutet sein müsste), so verliesse der Verfasser hier plötzlich sein Thema, während gerade die relativische Verknüpfung von 32, 1 mit 31, 4 zeigt, dass beide Capitel enge zusammengehören. 32, 1 ist nur die rhetorische Ueberleitung vom Allgemeinen zum Besonderen, von der allgemeinen Behauptung, dass Jakob das δωδεκάσκηπτρον übergeben sei, zum besonderen Nachweise. Dass Cap. 32 nur das von Gott dem Jakob geschenkte δωδεκάσκηπτρον erörtert werden soll, bestätigt auch der Satz τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα κ. τ. λ., dessen Nachsatz ja besagt, dass auch in diesen übrigen σκῆπτρα die dem Jakob gegebene göttliche Verheissung erfüllt sei. Von einer Beziehung auf uns ist gar nicht die Rede. Diese Deutung weisen auch Hilgenfeld und Spitta[1]) zurück und beziehen das ὑπ' αὐτοῦ auf Gott. Die Worte τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα weisen nun weiter darauf hin, dass auch im Vorhergehenden von σκῆπτρα d. i. Stämmen die Rede gewesen sein muss, und zwar sind das Levi und Juda, wie aus 32, 2a hervorgeht. Das Charakteristicum des Stammes Levi sind die Priester, Leviten und Diener am Altar, das des Stammes Juda die Könige, Herrscher und Führer. Zwischen beiden steht Jesus. Da er nun hinter dem Charakteristicum des Stammes Levi genannt ist, so folgt, dass er als zu demselben gehörig gedacht ist. Möglich ist, dass er als aus Levi und Juda hervorgehend bezeichnet werden soll, auf jeden Fall aber auch aus Levi, sonst müsste er hinter dem Charakteristicum von Juda genannt sein. Jesu Abstammung aus Levi kann aber nur durch Maria vermittelt gedacht sein, da keine Ueberlieferung von einer levitischen Abstammung Josephs etwas weiss, mithin kennt der Verfasser des sogenannten ersten Clemensbriefes Maria als Levitin.

Das Gleiche ist der Fall bei den christlichen Interpolatoren der Testamente der zwölf Patriarchen. Test. des Ruben Cap. 6: ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸς γνώσε-

1) Der Brief des Julius Africanus an Aristides, S. 45.

ται νόμον κυρίου καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων (ἀρχιερέως Χριστοῦ ὃν εἶπε κύριος) . . . αὐτὸς γὰρ εὐλογήσει τὸν Ἰσραὴλ (καὶ τὸν Ἰούδαν· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο κύριος βασιλεῦσαι πάντων τῶν λαῶν). καὶ προςκυνήσατε τῷ σπέρματι αὐτοῦ, ὅτι ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανεῖται ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις (καὶ ἔσται ἐν ὑμῖν βασιλεὺς αἰώνων). Wie Schnapp [1]) nachgewiesen hat, rühren die eingeklammerten Stellen vom christlichen Interpolator her, das Uebrige bezieht sich durchweg auf die Makkabäer, die ja aus Levi stammen. Wenn Spitta nun in seinem umstehend erwähnten Buche (S. 46) sagt, dass man aus den Testamenten der zwölf Patriarchen nicht nachweisen könne, ob sich dort die Nachricht fände, Maria sei Levitin oder nicht, so ist ja allerdings der erste Zusatz (ἀρχιερέως— κύριος) zunächst nur geschrieben, weil der christliche Leser nur Christus, nicht aber einen Makkabäerfürsten, als Priester in Ewigkeit kannte: der Interpolator musste sich aber doch bewusst sein, dass er durch seinen Zusatz Jesu aus Levi hervorgehen liess. Noch deutlicher zeigt sich dies Test. des Symeon Cap. 7: ὑπακούετε Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδᾳ λυτρωθήσεσθε καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο φυλὰς ταύτας, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Ἀναστήσει γὰρ ὁ κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Test. des Levi Cap. 2: καὶ διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων. Test. des Dan. Cap. 5: καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φύλης Ἰούδα καὶ Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου. Test. des Gad. Cap. 8: ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ κύριος σωτῆρα. Endlich wird im Test. des Joseph Cap. 19 gesagt, dass aus der Jungfrau, der Tochter Judas, der ἄμνος ἄμωμος geboren werden. Hernach heisst es, dieser ἄμνος gehe hervor aus Levi und Juda. Hier haben wir natürlich zwei — auch zeitlich — verschiedene Interpolationen vor uns. Soviel aber geht aus den angeführten Stellen mit Sicherheit hervor, dass der

1) Die Testamente der zwölf Patriarchen, untersucht von Fr. Schnapp.

betreffende Interpolator Jesus kennt als aus Juda und Levi stammend. Die Abstammung aus Levi kann nur durch Maria vermittelt sein, mithin gilt Maria als Levitin. Es leuchtet ein, dass mit dieser Auffassung die Idee der übernatürlichen Geburt in schroffem Widerspruche steht. War Maria Levitin, so musste Jesu davidische Abkunft von Joseph hergeleitet werden, denn die davidische Abkunft war unbedingtes Erforderniss (Rom. 1, 3). Der Verfasser des 1. Clemensbriefes und der betreffende Interpolator der Testamente der zwölf Patriarchen haben also Luc. 1, 34, 35 und 3, 23 noch nicht gekannt.

Aehnliches lässt sich feststellen bei dem Verfasser der Ignatianischen Briefe. Ep. ad Ephesios 18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Zahn bemerkt zu dieser Stelle [1]; Ignatio, per Matthaeum et Lucam edocto, Jesum Davidis filium exstitisse, quatenus Josephum habuerit patrem, res sibi contraria esse videntur ortus Christi e gente Davidis et conceptio, quae per spiritum sanctum perfecta est. Unzweifelhaft sind Μαρία und σπέρμα Δαβίδ zwei verschiedene Personen, da letzteres ja völlig dem πνεῦμα ἅγιον parallel ist. Darnach wäre Jesus also hervorgegangen aus einer Verbindung des Joseph und der Maria und des heiligen Geistes und der Maria. Dies ist eine so seltsame Verbindung der natürlichen und übernatürlichen Geburt, dass ich geneigt bin, hier eine Verderbtheit oder ungenaue Ausdrucksweise anzunehmen und dann πνεύματος δὲ ἁγίου auf die göttliche Geburt bei der Taufe zu beziehen, worauf mir auch das folgende ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη hinzuweisen scheint. Diese adoptianische Christologie ist auch 20, 2 ausgesprochen; ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. Hier wie oben sind zwei Erzeugende neben einander gestellt, was nur durch adoptianische Christologie zu erklären ist. Diese ist am deutlichsten ausgesprochen Ep. ad Smyrn 1, 1: ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ

1) Patrum Apostolicorum Opera, Fasc. II, pag. 23.

(γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου). Hierzu bemerkt Zahn, dass die Worte *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ* nicht in gleicher Weise absolut gebraucht werden konnten wie *κατὰ σάρκα*. Es werde mithin durch erstere Worte nicht die Art bezeichnet, wie Jesus Sohn Gottes geworden sei, sondern seine virtus, wodurch es bewirkt, dass er überhaupt als Sohn Gottes geboren wurde (a. a. O. S. 83). Wie Zahn nun mit dieser durchaus zutreffenden Erörterung aber den eingeklammerten Nachsatz (γεγεννημένον κ. τ. λ.) vereinigen kann, ist nicht verständlich. Jener Nachsatz muss doch ein späterer Zusatz sein, weil eben im Vordersatze adoptianische, im Nachsatze pneumatische Christologie gelehrt wird, zwei Dinge, die dem ursprünglichen Berichte von der Jordantaufe und von der übernatürlichen Geburt entsprechen d. h. sich ausschliessen als zwei verschiedene Erklärungen der Göttlichkeit. Dass dem Verfasser der Briefe Joseph als Vater nicht fremd ist, zeigt Ep. ad. Magn. 13, 2: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα. Spätere haben daran Anstoss genommen und daher die beiden letzten Worte ausgelassen und πατήρ auf Gott bezogen. (*κατὰ σάρκα* fehlt in A und G[2], es steht in G[1] und L[1]). Schliesslich sei noch angeführt Ep. ad Trall. 9, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, wozu Zahn bemerkt (a. a. O. S. 51): „Articulo iterato indicat filium Mariae non es ipso fuisse filium Davidis". Aus dieser und aus der zuerst angeführten Stelle Eph. 18, 2 geht hervor, dass dem Verfasser die Geburt aus Maria und die Herkunft aus Davids Stamme zwei nicht in einander fallende Thatsachen sind, Maria also nicht aus dem Stamme Juda ist. Daraus folgert Jesu durch Joseph vermittelte Abstammung aus Juda und seine natürliche Geburt, welch letzteres auch die übrigen Stellen bezeugen. Der Verfasser der ursprünglichen Ignatianischen Briefe hat mithin Luc. 1, 34, 35; 3, 23 nicht gekannt.

Das Gleiche muss angenommen werden für den Verfasser des Hirten des Hermas. Diesem gilt der heilige Geist als der präexistente Sohn Gottes, der älter ist als die Schöpfung, ja Gottes Rathgeber bei derselben gewesen ist. Jesus ist der

von Gott erwählte tugendhafte Mensch (σάρξ), mit dem sich jener Geist Gottes verbunden hat. Da er den Geist nicht befleckte, ihn stetig als seinen Genossen behielt und das Werk ausführte, zu welchem ihn die Gottheit berufen hatte, ja noch mehr that, als ihm befohlen war, so wurde er kraft eines himmlischen Beschlusses zum Sohne adoptirt und zur μεγάλη ἐξουσία καὶ κυριότης erhoben. — Dass diese Christologie in einem Buche, welches im höchsten Ansehen stand und aus der römischen Gemeinde stammt, vorgetragen ist, ist von grosser Bedeutung. (Harnack, Dogmengeschichte, I, S. 135, Anm. 1). Wir werden annehmen müssen, dass der Verfasser des Hirten des Hermas Luc. 1, 34, 35; 3, 23 nicht kannte.

Dasselbe nimmt Usener in seinem mehrfach erwähnten Buche für die Gnostiker und Ebioniten an, welche Jesus kennen als Sohn des Joseph und der Maria oder als ein göttliches Wesen, welches als Mann vom Himmel auf die Erde herabkommt (Marcion). Usener weist hier die Ansicht zurück, als hätten jene sich die Bibel nach ihrer Lehre zurecht geschnitten, vielmehr beruhte ihre Lehre auf den derzeitigen heiligen Schriften und sei grössten Theiles der Weiterentwickelung derselben gefolgt, oft zum Schaden ihrer Folgerichtigkeit.

Die spätere und erst allmählich sich Bahn brechende Aufnahme der übernatürlichen Geburt geht auch hervor aus Justin, Dialogus cum Tryphone Cap. 48: καὶ γάρ εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάζοντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσιν. Wenn Otto in seiner Ausgabe des Justin, um die Bedeutung dieser Stelle herabzumindern, bemerkt, dass auch Häretikern der Name „Christen“ beigelegt sei, und als Beleg aus Cap. 82 anführt: καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, so ist das ganz verfehlt. Diese ψευδοδιδάσκαλοι verurtheilt Justin, jene ebionitisch Denkenden dagegen nicht,

er anerkennt sie vielmehr noch als wahre Christen. Das ist eine ungewohnte Toleranz, die sich nur durch die Annahme erklären lässt, dass in jener Zeit die Lehre von der übernatürlichen Geburt noch nicht officiell anerkannt war, noch nicht Glaubenssatz war, wenigstens nicht allgemein anerkannter. Aus der Antwort des Tryphon Cap. 49 (οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρίσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι) geht hervor, dass jene Christen die adoptianische Ansicht von Christus hatten.

Nach dem Protevangelium des Jacobus und dem Evangelium de nativitate Mariae ist Maria Levitin, Tochter des Priesters Jojakim und der Anna.

Die gleiche Ansicht hatte der Manichäer Faustus (bei Augustinus, Contra Faustum 23, 4, nicht 28, wie bei Spitta, Brief des Africanus, angegeben ist): proinde nec virginis ipsius origo ex hac tribu fuisse monstratur, unde constat esse David; dico autem Judam, de quo Judaei reges: sed ex tribu Levi, unde sacerdotes: quod ipsum palam est quia eadem patrem habuerit sacerdotem quendam nomine Joachim, cuius tamen in generatione hac nulla usquam habita mentio est. Er kommt dann zu dem Schlusse, Maria müsse des Joseph Gattin oder Tochter sein, sonst könne Christus nicht aus dem Stamme Davids sein. Augustin kann Cap. 9 diese Ansicht schon einfach zurückweisen als auf apokryphe Bücher gegründet und sagen, selbst wenn Joachim wirklich der Vater der Maria wäre, so sei er doch irgendwie mit David verwandt. Aber noch ein Gregor von Nazianz hält es für nothwendig in einer Abhandlung über die Abkunft Christi sich mit der levitischen Herkunft der Maria auseinanderzusetzen [1]): Sed quaeret hic nonnemo, quomodo ad Davidem Christus referatur, qui erat ex tribu Juda; cum Maria esset ex sanguine Aaron et ex Levitica tribu, quemadmodum testatur angelus, qui matri domini praecursoris nativitatem denuntians amborum matres ad Aaronem reduxit. Nam Elisabeth deiparae cognatam nominavit: tribus autem regia et sacerdotalis sibi mutuo non commiscebantur. Si

1) In der Catena in Lucam, ed. Balthasar Corderius, pag. 15.

igitur deipara ex tribu Levi, quo modo Christus ex Juda dicitur? Ad hoc dicimus non esse verum, quod tribus semper fuerint impermixtae. Superne autem illud dispensatum fuit, ut genus regium tribus Judae ac sacerdotalis Levi coniungerentur, ut Christus rex et sacerdos summus ex utroque secundum carnem deduceretur. Er sagt dann weiter, dass nach Exod. 6, 23 Aaron die Elisabeth aus dem Stamme Juda geheirathet habe, und dass die babylonische Gefangenschaft das jüdische Volk so durcheinander geworfen habe, dass keine Scheidung der Stämme mehr stattfand. Et sic dominus etiam per matrem ad regium genus deducitur, ad tribum nempe Juda, ex qua David. — Aehnliche Ausführungen finden sich in Gregors carmen de genealogia Christi [1]. Aus dem oben Angeführten ergibt sich zugleich, woher die Ansicht stammt, Maria sei Levitin, nämlich aus Luc. 1, 36. Solche Hypothesen wie die Gregors waren nothwendig, um die jüngste Evangelienschicht mit den älteren in Einklang zu bringen.

Für das spätere Entstehen der Berichte über die übernatürliche Geburt spricht endlich auch das späte Aufkommen der Weihnachtsfeier, die im Abendlande erst nach dem Anfange des vierten Jahrhunderts begangen wurde. Vgl. Usener a. a. O. bes. S. 13 ff.

Anhang.

Die Kindheitsgeschichte nach Matthäus.

Unser Matthäusevangelium beginnt mit der Ueberschrift: „Buch des Ursprunges Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams". Schon Grotius bemerkt hierzu: „velut extra corpus historiae prominet"; auch Weiss erklärt sie für eine Ueberschrift lediglich des Geschlechtsregisters, ebenso Holtzmann; Usener: „Sie war ebenso ungeeignet für das Evangelium, wie passend für eine selbstständig überlieferte Ahnentafel". Das Geschlechtsregister wird als besonderes kleines

1) Gregorii Nazianzeni opera, ed. Levvenklaius, pag. 909.

Schriftchen umgelaufen sein, das dann später mit dem Evangelium vereinigt ist. Es ist eine eigenthümliche Fügung, dass gerade nur die beiden Evangelien, welche von der übernatürlichen Erzeugung Jesu berichten, das des Matthäus und Lucas, dass nur sie Geschlechtsregister enthalten, also den auf der Ueberzeugung der natürlichen Geburt Jesu beruhenden judenchristlichen Versuch, Jesus Christus als den von den jüdischen Propheten verheissenen Messias geschichtlich zu erweisen, indem sie seine Ahnenreihe durch Joseph auf David, von dem ja der Messias herstammen müsste, zurückführen. Eben darin liegt nun aber auch der Beweis, dass unser Geschlechtsregister ein ursprünglich fremdes Stück ist, welches erst später mit der Kindheitsgeschichte des Matthäus vereinigt ist.

Die Geschlechtsregister bei Lucas und bei Matthäus sind grundverschieden, schon der Vater des Joseph heisst bei Lucas Eli, bei Matthäus Jakob. Das ist einfach anzuerkennen, eine Einigung ist nicht möglich. Es sind zwei völlig selbstständige Versuche, ganz unabhängig von einander, Jesu messianischen Beruf durch seine davidische Abstammung zu erweisen. Beachtenswerth ist hier Holtzmanns Bemerkung (a. a. O. S. 40); „Es liegt nahe anzunehmen, dass die Differenz der Stammbäume mit der unter den Juden verhandelten Streitfrage zusammenhängt, ob der Messias durch die königliche Linie von David abstammen werde (Jer. 23, 5; 30, 9; 33, 17), oder aber, weil Jechonia von Gott verworfen und seinen Nachkommen das Königthum aberkannt war (Jer. 22, 28, 30; 36, 30), durch Nathan, vgl. Eus. v. Caes. ad Steph. qu. 3, 2. Der erste Versuch (bei Mtth.) hat wohl der königlichen Linie gegolten, während der zweite von der Ueberlegung beherrscht ist, dass der Messias nicht wohl abgöttische Könige unter seinen Ahnen zählen dürfe“. Was nun weiter Mtth. 1, 16 angeht, so liegt hier wie Luc. 3, 23 eine spätere Aenderung durch den Redactor vor. In seiner heutigen Gestalt steht ja 1, 16 im schärfsten Widerspruche zu 1, 1; hat 1, 16 ursprünglich so gelautet, wie wir heute lesen, so ist das Vorhergehende keine βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern eine βίβλος γενέσεως Ἰωσήφ, die bei Voraussetzung

der übernatürlichen Erzeugung Jesu für diesen gar keine „pragmatische Bedeutung“ hat; daher muss 1, 16 ursprünglich etwa gestanden haben: Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν. Es liegt hier eine Ueberarbeitung des heidenschristlichen Redactors vor, der die Genealogie mit der übernatürlichen Geburt vereinigen wollte. Das Einfachste wäre gewesen, er hätte an die Stelle des Ἰωσὴφ Μαρία gesetzt, doch wagte er das ebensowenig wie Lucas. — Jedenfalls ist 1, 1—17 als selbstständiges Stück von der übrigen Kindheitsgeschichte (Cap. 1 und 2) zu trennen. Sonst trägt die Kindheitsgeschichte einen einheitlichen Charakter; freilich ist die Erwähnung des Geburtsortes Bethlehem erst bei der Magiergeschichte anstatt bei der Geburt, wo sie doch hingehört, sehr auffällig. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass Cap. 2 ursprünglich eine selbstständige Erzählung bildete. Schliesslich so wie heute in 3, 1 die Kindheitsgeschichte mit dem übrigen Evangelium verknüpft ist, kann es ursprünglich nicht gewesen sein; diejenigen, welche in Exod. 2, 11 eine Analogie für unsere Stelle fanden, weist Weiss mit Recht zurück. Wenn W. nun aber sagt: „Vielmehr kann hier der Ausdruck (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) nur ganz allgemein auf die Tage gehen, in welchen die evangelische Geschichte spielt, die ja gewissermassen auch schon mit den im Cap. 1 und 2 erwähnten Ereignissen begann“, so ist das unrichtig. Der Ausdruck ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις weist zurück auf eine vorangegangene Bestimmung einer Zeit, welche die gleiche ist wie die, in welche die Cap. 3 erzählten Ereignisse fallen. Eine solche Zeitbestimmung findet sich in Cap. 1 und 2 nicht, da das dort Erzählte etwa 30 Jahre früher liegt, also nicht ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Es muss daher vor 3, 1 etwas ausgefallen sein, und zwar wahrscheinlich eine Zeitbestimmung, ähnlich der in Luc. 3, 1. Der ausgefallene Vers bildete wie bei Luc. wohl ursprünglich den Anfang des Evangeliums. Dieser Anfang ist vom Redactor, welcher die später hinzugekommene Geburtsgeschichte anfügte, weggelassen behufs innigerer Verbindung. Für diesen Redactor ist dann die Bleeksche Erklärung annehmbar (a. a. O. S. 140 f.): „er stand den von ihm berichteten Begebenheiten der Zeit nach nicht ganz nahe

und konnte daher auch solche Ereignisse, die durch einen nicht sehr kleinen Zwischenraum getrennt waren, in Vergleich zu seiner Zeit als demselben Zeitraum angehörend bezeichnen". Ueberhaupt hat der Redactor des Matthäusevangeliums weit nachdrücklicher in seine Quellen eingegriffen als der des Lucasevangeliums. (Schon 1, 16 hat Mtth. thatsächlich geändert, Luc. [3, 23] nur einen Zusatz gemacht.) Solche Eingriffe werden wir auch im eigentlichen Evangelium überall da annehmen müssen, wo sich bei irgend einem Ereigniss der Nachweis findet: „Dies geschah, damit erfüllt werde, das da gesagt ist u. s. w." Dieser Nachweis der Erfüllung des alten im neuen Testamente liegt dem Redactor des Matthäusevangeliums ganz besonders am Herzen. Hierauf kommt es ihm auch in der Kindheitsgeschichte vor allem an. Hieraus erklärt sich auch die stilistische Uebereinstimmung der Kindheitsgeschichte mit dem übrigen Evangelium. Ein innerer Widerspruch zwischen Evangelium und Kindheitsgeschichte ist aber der Umstand, dass ersteres niemals Bezug nimmt auf letztere. Dies ist schon auffallend 12, 46—50, vor allem aber 13, 55—57. An letzterer Stelle wird Nazaret als Jesu Vaterstadt genannt ohne jede verbessernde Anmerkung des Schriftstellers, sogar von Jesus selbst. Dann aber entkräftet Jesus den Anstoss der Juden, dass er ja nur des Zimmermannes Sohn sei, nicht mit dem Hinweise auf seine übernatürliche Geburt, der hier durchaus am Platze gewesen wäre, sondern er bestätigt ihn mit den Worten: „Es ist kein Prophet geachtet in seinem Vaterlande". Ferner heisst es Mtth. 21, 11 von Jesus: ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας. Beide Stellen kennen keinen Bethlehemiten, der später nach Nazaret einwanderte, sondern einen geborenen Nazarener. Läge hier und in der Kindheitsgeschichte die gleiche Quelle vor, so wäre auf die Kindheitsgeschichte Bezug genommen.

Usener sagt von der Kindheitsgeschichte bei Matthäus, sie scheine ganz auf griechischem Boden entstanden zu sein. Was das Grundmotiv, die übernatürliche Geburt, angeht, so gilt hier das, was wir bei Lucas zeigten, es ist entschieden heidenchristlichen Ursprunges. Dasselbe nimmt Usener hinsichtlich der übrigen Züge der Kindheitsgeschichte an. Er

bringt (a. a. O. S. 76 ff.) eine Fülle von Parallelen aus dem Heidenthume zu dem Sterne, dem Kindermorde, den Magiern (S. 37, Anm. 24). Besonderes Gewicht legt er auf die Erscheinung des Sternes. Er sagt (S. 78) hierüber: „Ein wesentlicher Einschlag, die Erscheinung des neuen Sternes, ist nicht jüdisch. Den heiligen Büchern ist der Stern als Begleiter göttlicher Epiphanie fremd; sie kennen ihn nur als bildlichen Ausdruck eines Menschen, in dem Gottes Kraft sich mächtig zeigt. (Sir. 50, 6; Apoc. 22, 16.) Und nicht anders ist das Bild angewandt in der berühmten Prophetie Bileams Num. 24, 17. Matthäus, so beflissen er sonst auch ist, die evangelische Erzählung durch die Vorverkündigung des A. T. zu beglaubigen, hat noch nicht daran gedacht, die Weissagung Bileams auf seinen Stern zu beziehen“. Holtzmann, der (a. a. O. S. 48) auch mehrere heidnische Parallelen beibringt, sagt daselbst, dass die messianische Deutung von Num. 24, 17 schon durch den Namen des Pseudomessias Bar Cochba gesichert sei. Sollte H. daraus auf jüdischen Ursprung der Sternsage schliessen, so muss darauf hingewiesen werden, dass um 130 jene Deutung schon durch christlichen Einfluss hervorgerufen sein kann und jedenfalls hervorgerufen ist.

Es ist mithin die ganze Kindheitsgeschichte bei Matthäus mit Ausnahme von 1, 1—17 auf heidenchristlichem Boden entstanden.

Die Anthropomorphismen in den Thargumim.

Von

M. Ginsburger,
cand. phil.

Der Gottesbegriff eines Volkes steht zu seiner geistigen Entwicklung in engster Beziehung. Die ältesten Griechen stellten sich ihre Götter vor als Wesen von menschlicher Gestalt und mit menschlichen Fehlern und Leidenschaften behaftet. Nicht anders war es bei den alten Israeliten. J. ist König über Israel, führt Krieg, spricht zu den Propheten u. dgl. Darin treten nun aber im Laufe der Zeit mannigfache Aenderungen ein. Schon an einzelnen Stellen des Alten Testaments finden wir eine gewisse Scheu, den Schöpfer zu dem von ihm Geschaffenen in unmittelbare Beziehung zu setzen. Nicht Gott selbst wird dem Volke sichtbar, sondern dessen כבוד oder תפארת vgl. Ex. 16, 6, 10; 40, 34 fg.; Num. 14, 10; 16, 19; Lev. 9, 23; nicht J. wohnt in der Stiftshütte, sondern dessen Name (שם) Deut. 12, 5, 11; 16, 2, 6, 11; 26, 2; und im Tempel II. Reg. 23, 27; II. Chr. 20, 9; 23, 4. Aber auch schon das „Wort“ (דבר) spielt gerade in dieser Hinsicht besonders in den späteren biblischen Schriften eine ganz bedeutende Rolle. Der Anlass zu diesem Begriffe war ja im Alten Testamente selbst schon gegeben; durch seinen Ausspruch hatte Gott die Welt erschaffen Gen. 1, 1; und der Dichter des 33. Psalms spricht dieses schon deutlich so aus Ps. 33, 6; doch muss man sich sehr wohl hüten, hierin etwa eine Personification sehen zu wollen; דבר ה' ist immer nur das von J. gesprochene Wort in seiner eigentlichsten Bedeutung. (Man vgl. Roehricht, Zur johanneischen Logoslehre, Studien u. Kritiken 1868, p. 304 fgg.) Wozu, so werden wir uns jetzt

zu fragen haben, wozu diese weitläufigen Umschreibungen, wozu diese umständliche Ausdrucksweise? Um diese Frage richtig beantworten zu können, müssen wir uns vor Allem klar werden über die veränderte Stellung, welche das exilische und nachexilische Judenthum im Gegensatz zum früheren einnahm.

Solange der jüdische Staat bestand, solange derselbe eine den anderen Staaten gleichartige Macht war, betrachtete man das Verhältniss zu J. sicherlich nicht anders, denn ein Vertragsverhältniss. Man verehrte ihn und brachte ihm Opfer dar und glaubte dafür seinen Schutz und seine Hülfe verlangen zu dürfen. Er war der Retter Israels aus der Noth, er war sein Beschützer und Helfer, sein Führer im Kampfe, kurz, der מלך ישראל, der König Israels. Das wird nun aber völlig anders in der Zeit während und nach dem Exil. Das ganze Unglück, so dachte man sich die Sache, hatte das Volk selbst verschuldet. Es hatte den Bund mit J. gebrochen, seine Gebote und Satzungen verletzt und dadurch dessen Zorn und Strafe auf sich geladen. Nur auf diese Weise konnte man sich die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezzar, nur so die Besiegung des Gottes Israels gleichsam durch die der Babylonier erklären. Nebukadnezzar hatte nicht aus eigener Machtvollkommenheit gehandelt, er hatte nicht gesiegt mit Hülfe seiner Götter, denn diese können ja nicht helfen, sondern er war nur ein Werkzeug in der Hand des zornerfüllten und strafenden Gottes Israels. Diese Betrachtungsweise, die ähnlich allerdings auch schon bei den ältesten Propheten herrschend gewesen sein mag, fand nunmehr im ganzen Volke allgemeine Verbreitung und ist für die folgende Periode von der allergrössten Wichtigkeit. J. ist nicht mehr der ausschliessliche Gott Israels, nicht mehr der um Israel allein sich kümmernde König, sondern er ist jetzt, allerdings immer noch das auserwählte Volk hauptsächlich im Auge behaltend, der König aller Völker, nicht mehr מלך ישראל, sondern der מלך מלכי המלכים, der König aller Könige. „Er ist der Gott des Himmels, der höheren Region, El Eljon, erhaben über die Welt, durchaus transcendent“ (Kayser, bibl. Theologie p. 196). Hierbei muss man sich aber hauptsäch-

lich vor einem Fehler hüten, der, soweit mir bekannt, von allen Gelehrten gemacht worden ist, die bis jetzt über diesen Gegenstand geschrieben haben. Dieser Fehler besteht in der zu schroffen und abstrakten Fassung der Transcendenz des Gottesbegriffs. Denn abgesehen davon, dass es eine mit dem Wesen des anthropomorphistischen Monotheismus völlig unvereinbare Thatsache ist, alles Menschliche aus dem Gottesbegriffe zu entfernen, hat überhaupt das nachexilische Judenthum wesentlich dieselbe Vorstellung von Gott, wie sie gegen das Exil hin herrschend gewesen war. Gott an und für sich ist genau derselbe geblieben, nur seine Stellung, sein Verhältnis zu den Menschen und zur Welt ist ein anderes geworden. War er früher der Verbündete Israels, so ist er jetzt der unnahbare und unerreichbare Leiter und Lenker der irdischen Dinge, aber immer noch eine Persönlichkeit, behaftet mit menschlicher Gestalt und menschlichen Thätigkeiten, ja sogar mit menschlichen Leidenschaften und Schwächen. Diese Annahme, deren Darlegung im Einzelnen hier zu viel Raum in Anspruch nehmen würde, wird in sämmtlichen biblischen Schriften vorausgesetzt und sie ist es auch, welche in den ursprünglichen Thargumim bei der Umschreibung der Anthropomorphismen allein maassgebend gewesen ist. Diese mögen also im folgenden Abschnitt zunächst betrachtet werden.

I. Die ältesten Umschreibungen der Anthropomorphismen.

a) Die Umschreibungen durch דיבורא und מימרא.

Die Umschreibungen der Anthropomorphismen hatten, wie wir vorhin gesehen, ursprünglich den Zweck, das Wesen der Gottheit von jeder Berührung mit dem Menschlichen fernzuhalten, jede Beziehung zu demselben, wenn auch nur in der Sprache von ihm auszusagen, zu vermeiden. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, musste nun aber jedes Urtheil über Gott, wenn nicht etwa ganz abstrakte wie die des Seins oder attributive Bestimmungen, als anthropomorphistisch erscheinen und als solches auch umschrieben werden. Damit scheinen jedoch unsere Thargumim in entschiedenem Widerspruche zu stehen. Allein man muss hierbei zweierlei in Be-

tracht ziehen. Erstens ist uns keines von den ältesten Thargumim in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben (vgl. Bacher, Krit. Unters. ZDMG. Bd. 28) und dann sind uns gerade die palästinischen Pentateuchversionen, die noch am meisten alte Bestandtheile in sich schliessen, in der denkbar schlechtesten Weise überliefert. Aber trotzdem dürfte es möglich sein, aus den uns erhaltenen Texten für den grössten Theil der Aussagen über Gott noch die älteste Form der Umschreibung nachzuweisen. Selbstverständlich finden sich diese Formen nicht alle in einem und demselben Thargum. Es ist daher verkehrt, auf Grund eines einzelnen Thargum Regeln für die Umschreibung der Anthropomorphismen aufstellen zu wollen. Vielmehr wird man von der Bibel ausgehend dieselben aus sämmtlichen uns vorliegenden Versionen zu bestimmen haben. Denn nachdem einmal diese Ausdrücke üblich geworden waren, behielt man sie in den Thargumim, allerdings in einem vom ursprünglichen verschiedenen Sinne, selbst dann noch bei, als sie aus der lebendigen Sprache schon längst verschwunden waren. Nur so lässt es sich erklären, wenn wir z. B. von Ausdrücken, denen wir im Onkelos auf Schritt und Tritt begegnen, im Thalmud keine Spur mehr finden; der Thalmud schreibt eben die gesprochene Sprache, Onkelos dagegen die ihm aus den älteren Thargumin überkommene (vgl. Noeldeke, Mandaeische Grammatik, Einl. p. XXVII, Note 1).

Eine der am häufigsten vorkommenden Umschreibungen von Anthropomorphismen ist die durch „Wort". Schon das alte Testament hatte, wie oben erwähnt wurde, Anlass zu dieser Art von Umschreibung geboten. Und in der That ist sie auch sehr natürlich und ihrer Entstehung nach leicht erklärlich. So wie ein irdischer König nur ein Wort auszusprechen braucht, damit es erfüllt werde, ebenso genügt auch ein Wort des himmlischen Königs, auf dass sein Wille geschehe. דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו. Jes. 55, 11;

Die ursprünglichen aramäischen Versionen haben nun dafür zwei Bezeichnungen, nämlich דיבורא und מימרא, beides aram. Ableitungen von den im alten Testamente so häufig gebrauchten Verben דִּבֵּר und אמר, wobei noch zu be-

achten, dass דִּבֵּר ein specifisch hebräisches Wort ist (N)[1]. Statt der Schreibung דיבורא findet sich einige Mal, besonders im C.P.[2]), die Schreibung דברא, so dass man versucht sein könnte, dieses Wort als directe Ableitung vom hebr. דָּבָר zu fassen, vielleicht sind es jedoch blosse Schreibfehler.

Was nun zunächst דיבורא betrifft, so findet sich dieses Wort nach E. Landau, Synonyma für Gott, Zürich 1888 p. 9 in Jebamoth 5b u. Hagadah zu Pesach s. d. וירד מצרימה. Zu diesen beiden Stellen kann ich noch zwei weitere hinzufügen, nämlich Midr. Rabb. zu Schir fol. 3a (nach Weber, Lehren des Talmud p. 174) und Pesikta ed. Buber p. 110a. (Man vergleiche ferner Levy, Nhbr. Wb. s. v. דבורא).

Von den Thargumim bedienen sich dieses Wortes nur die palästinischen. Im Folgenden mögen die Fälle, in denen es vorkommt, zusammengestellt sein:

Fragmententhargum: In Verbindung mit מליל:

ומליל דיבריה דה׳ עםמשה - וידבר ה׳ אל משה Ex. 14, 1 (C.P.); ebenso: Ex. 20, 1 (C.P.); (ed.: מימרא).

In Verbindung mit קרא:

וקרא ליה דברא דה׳ - ויקרא אליו ה׳ Ex. 19, 3 (C.P.), wonach ed. zu verbessern ist; ebenso Ex. 19, 20 (C.P.) und Lev. 1, 1 auch Ps.-Jon. C.P. dag.: רבון עלמא.

In Verbindung mit קל:

ית קל דבורך שמעית - את קלך שמעתי Gen. 3, 10 (C.P.); ebenso: Ps.-Jon. Deut. 5, 20.

Ohne entsprechenden hebräischen Text findet sich diese Umschreibung 1) mit מליל in Gen. 28, 10 (C.P.); in Ps.-Jon.; Num. 7, 89; 2) mit קל: Deut. 4, 12 Ps.-Jon. u. Deut. 5, 22 Ps.-Jon.

Man vergleiche auch Ez. 1, 24, 25;

Schon der Umstand, dass diese letzteren Beispiele sich nur in midraschartigen Stellen finden, noch mehr aber das einfache דיבורא ohne דה׳, lässt mich vermuthen, dass

---

1) Anm. Ich bezeichne mit (N) die von Herrn Prof. Dr. Noeldeke gemachten Bemerkungen.

2) Anm. Mit C.P. bezeichne ich die von mir verglichene Handschrift des Fragmententhargums, die sich in der Nationalbibliothek zu Paris befindet und von der im Anhang noch weiter die Rede sein wird.

dieselben späteren Ursprungs und wahrscheinlich erst ein Reflex des griechischen ὁ λόγος sind. Sehen wir jedoch hiervon ab und wenden wir uns wiederum zu den anfangs citirten Stellen, so genügt schon ein oberflächlicher Blick, Sinn und Zweck dieser Umschreibung deutlich zu erkennen. Die Aussage: „Gott redet mit jemand“, setzt dessen Gegenwart bei demselben voraus, das will man verhüten; daher die Umschreibung. Es zeigt sich aber auch hier schon, wie die eine Paraphrase auch gleich andere nach sich zog. Denn, wenn man für „Gott redete“ sagte „das Wort Gottes redete“, so musste man auch für „Stimme Gottes“ „Stimme des Wortes Gottes“ sagen. Noch deutlicher wird sich dieses aus dem Gebrauche von מימרא ergeben.

מימרא דה׳ ist zunächst Umschreibung des Gottesbegriffs als Subjekt zu dem Verbum אמר sprechen. Man vergleiche: ואמר מימרא דה׳ - ויאמר ה׳

1. Fragmententhargum: Gen. 3, 22; 6, 3; 35, 9 Cit. aus Gen. 1, 28; Ex. 3, 14; 14, 15; 19, 19; Num. 14, 20; 25, 4; Deut. 3, 2; 34, 4; dazu kommen noch aus C.P. folgende Stellen: Gen. 1, 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29; 4, 9; Ex. 14, 26; 19, 10; 21, 24; Num. 21, 34 (ed. ohne מימרא doch s. Deut. 3, 2);

2. Pseudo-Jonathan: Ex. 3, 14; Deut. 32, 49; Gen. 20. 6. Der Gebrauch von מימרא bleibt jedoch nicht blos auf die Verbindung mit אמר beschränkt. Er findet sich zunächst bei anderen Verben die mit אמר sinnverwandt sind, und zwar:

a) bei מליל:

Fragmententhargum: Ex. 19, 8; 20, 1; Lev. 1, 1 (ed. וכל); Deut. 32, 1 (Citat aus Jes. 1, 2); Deut. 32, 48; 33, 2 (Citat aus Ex. 24, 7);

Pseudo-Jonathan: Lev. 1, 1; Num. 22, 19;

b) bei קרא:

Fragmententhargum: Gen. 1, 5, 8, 10 (C.P.); Gen. 3, 9;

c) bei ברך:

Fragmententhargum: Gen. 1, 28 (C.P.); Gen. 2, 3 (C.P.); Gen. 35, 9 (Citat aus Gen. 1, 28); Num. 23, 8;

Pseudo-Jonathan: Gen. 24, 1; Num. 23, 8;

d) bei קיים (schwören):

Fragmententh.: Deut. 26, 3, weil mit ל verbunden;

e) bei פקיד:

Fragmententh.: Ex. 19, 7; Num. 9, 8; Deut. 34, 9; Entsprechend קל דיבורא דה' findet sich קל מימרא דה':

Fragmententh.: Gen. 3, 8 (C.P.); Ex. 15, 26; 19, 5; Deut. 26, 14;

Pseudo-Jonathan: Gen. 3, 8, 10; Deut. 4, 33, 36; 5, 5, 24, 26;

Onkelos: Gen. 3, 8, 10; Deut. 4, 33, 36; 5, 24; 8, 16;

Prophetenth.: Jes. 6, 8; 30, 30; 66, 6.

Analog der Umschreibung קלמימרא דה' für קולה' sollte man nun auch für פי ה', Befehl Gottes, פום מימרא דה' erwarten; allein mit der Präposition על verbunden, begnügte man sich damit wahrscheinlich deshalb nicht, weil על פום „gemäss" bedeutet, man sagte also dafür על פום גזירת[1]) מימרא דה' vgl. Fragmententh. Deut. 34, 5; und ohne entsprechenden Text Gen. 1, 7, 9, 11, 15, 24 (C. P.); Pseudo-Jon. Deut. 34, 5: על נשיקת מימרא דה' oder mit עבר verbunden: על גזירת מימרא דה' Num. 14, 41; 22, 18; 24, 13; Deut. 21, 20. Auch Onkelos hat diese letztere Umschreibung, nämlich Lev. 24, 12; Num. 14, 41; 22, 18; 24, 13 (Vgl. Landauer, Massorah p. 113)[2]).

Für מצות ה' findet sich ähnlich תפקידת מימרא דה' I. Sam. 13, 13; und hierher gehört sicherlich auch die in sämmtlichen Thargumim vorkommende Umschreibung דה' מטרת מימרא für das hebr. משמרת ה'.

Wir sehen also hiernach, dass es einmal Regel gewesen ist, überall, wo Gott in Beziehung gesetzt wird zu einem

---

1) Daher auch die Pesch.: במלת פומה S. d. St.

2) Anm. Schon dieses Beispiel allein würde genügen, die Hypothese, als sei מימרא ein in Onkelos ursprünglich angewendeter Ausdruck, völlig umzustossen. Denn die Verbindung גזירת מימרא passt in keine einzige der für den Gebrauch von מימרא aufgestellten Regeln. S. Maybaum hat in „Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos u. s. w." diese vier Fälle auch wohlweislich mit Stillschweigen übergangen.

Menschen, entweder mit ihm sprechend oder ihm etwas befehlend, zuschwörend u. s. w., dafür מימרא דה' anzuwenden.

Nun werden aber in der Bibel noch eine ganze Anzahl anderer Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschaffenem aufgestellt. Was sollte man also thun, wenn man doch das Wesen der Gottheit einmal völlig aus dem Bereiche des Menschlichen entziehen wollte? Das Einfachste wäre gewesen, man hätte für diese Beziehungen andere Umschreibungen geschaffen, und zwar solche, die sich für die betreffenden Verbindungen am besten geeignet und den Sinn des Bibelwortes am treuesten wiedergegeben hätten. Allein, abgesehen davon, dass es von vornherein schon schwierig gewesen sein würde, für jede Beziehung auch eine passende Umschreibung zu finden, durfte man es überhaupt nicht wagen, neue Ausdrücke in Uebersetzungen einzuführen, die für das Volk bestimmt waren, ohne das Verständniss des Ganzen zu gefährden. Es blieb also nichts anderes übrig, als den bereits in so vielen Fällen üblich gewordenen Ausdruck מימרא selbst da anzuwenden, wo er vermöge seiner ursprünglichen Bedeutung nicht am Platze war. Diese Thatsache, die auf den ersten Blick noch auffällig erscheinen möchte, wird vollkommen sicher, wenn wir uns den Gebrauch von מימרא in der Bibel etwas näher ansehen. Das aramäische Wort מימרא, von dem das hebräische מאמר vermuthlich erst Reflex ist (N.), findet sich an folgenden Stellen: Dan. 4, 14; Esr. 6, 9 und Esth. 1, 15; 2, 20; 9, 32. Die letztere Stelle ist für uns besonders lehrreich. Dass hier keine Personification vorliegt, braucht doch sicherlich nicht erst gesagt zu werden. מאמר אסתר קים heisst auch hier nichts Anderes als: „Die Worte, der Ausspruch der Esther bestimmte", und ebenso wie hier nicht an eine Personification des מימרא zu denken ist, ebensowenig kann dieses bei מימרא דה' der Fall sein. Auf einen solchen Gedanken konnte nur ein Philo verfallen, dem alles zum griechischen Philosophem werden musste, was er nur irgendwie Anklingendes in der jüdischen Literatur vorfand. Für einen Aramäisch redenden Juden konnte dieser Ausdruck nichts anderes bedeuten als das oben Gesagte. Im Judenthum ist es zu einer Hypostasirung des מימרא niemals ge-

kommen. Im Gegentheil, man dachte sich von Anfang an unter מימרא דה׳ nichts Anderes als unter dem einfachen ה׳, nur so lässt es sich erklären, wenn man später, wie im zweiten Abschnitt gezeigt werden wird, מימרא ganz bei Seite lässt; und jetzt werden wir es auch leicht begreiflich finden, wenn man in schon sehr früher Zeit diesen Ausdruck selbst da anwendete, wo er, wörtlich genommen, keinen Sinn gab. Nun wird man aber dagegen mit Recht den Einwand geltend machen, dass auch in den ursprünglichen Thargumim nicht überall durch מימרא umschrieben wurde. Denn das lässt sich nicht leugnen, dass es auch noch andere Ausdrücke als Umschreibungen gibt, wie weiter gezeigt werden wird, die sicherlich eben so alt und ursprünglich sind als מימרא. Es muss also unzweifelhaft schon in der ältesten Zeit eine Regel üblich gewesen sein, wonach man genau wusste, wann mit מימרא und wann nicht mit diesem Worte zu umschreiben war. Diese Regel wird sich uns am leichtesten dadurch ergeben, dass wir wiederum auf den eigentlichen Zweck der Umschreibung מימרא דה׳ אמר zurückgehen. Wir haben oben als Grund für diese Umschreibung angegeben: weil das Sprechen Gottes mit einem Menschen eine Beziehung der Gottheit zu demselben voraussetzt; jetzt aber werden wir noch genauer sagen: weil das Sprechen Gottes mit einem Menschen wenigstens dessen unsichtbare d. h. geistige Anwesenheit bei demselben voraussetzt. Demgemäss haben wir für den Gebrauch von מימרא in den ursprünglichen Thargumim folgende Regel aufzustellen: Ueberall, wo von Gott eine solche Beziehung ausgesagt wird, dass hierdurch seine geistige Anwesenheit bei einem irdischen Wesen vorausgesetzt werden müsste, wird die Umschreibung durch מימרא angewendet. Im Folgenden soll nun diese Regel durch Beispiele bewiesen werden. Wir betrachten zunächst diejenigen Aussagen, in denen Gott als handelndes Subjekt zu etwas Geschaffenem in geistige Beziehung gebracht wird.

Fragmententhargum:

Gen. 18, 1; ואתגלי עלויה מימרא דה׳ - וירא אליו ה

Gen. 35, 9; ואתגלי מימרא דה׳ על יעקב - וירא אלהים אל יעקב

ebenso in demselben Verse als Citat aus Gen. 18, 1; ferner so Ex. 12, 42 dreimal ohne entsprechenden hebräischen Text.

יתגלי מימרא דה׳ - ירד ה׳ Ex. 19, 11 C.P.;
ואתגלי מימרא דה׳ - וירד ה׳ Ex. 19, 20 C.P.;
ויחי מימריה דה׳ רוחצניה - והיה ה׳ מבטחו Gen. 40, 23 u. Jer. 17, 7;
ומימרא דה׳ מדבר קדמיהון - וה׳ הלך לפניהם Ex. 13, 21; C.P.
קום כען מימרא דה׳ - קומה ה׳ Num. 10, 35;
חזור כען מימרא דה׳ - שובה ה׳ Num. 10, 36;
מימרא דה׳ הוי עמהון - ה׳ אלהיו עמו Num. 23, 21;
וברא מימרא דה׳ - ויעש אלהים Gen. 1, 7, 16, 21, 25, 27; 2, 3; 3, 21 (C.P.);
עבד לכון מימר׳ - עשה לכם ה׳ Deut. 4, 34;
ebenso: Ex. 14, 25 und ohne entsprechenden Text Num. 21, 15 (C.P.); Deut. 1, 1.

Analog sind ferner: Gen. 1, 4 (C.P.); 1, 17 (C.P.); 2, 2 (C.P.); 2, 15 (C.P.) ed. ohne מימרא; 3, 23 (C.P.); 9, 24; 31, 9; Ex. 13, 18; 14, 8; 14, 14 (C.P.); 14, 27 (C.P.); Num. 21, 6; 23, 8; 24, 6, 23; Deut. 25, 18 (C.P.); Deut. 26, 18; Deut. 28, 17, 68; 32, 30 (C.V.)[1]; 34, 11.

In מימרי פרם תרים לך - אנכי מגן לך Gen. 15, 1 u. אליך אנכי בא מימרי מתגלי לך - Ex. 19, 9; wo מימרא einem pron. pers. entspricht, könnte diese Umschreibung auch durch letzteres veranlasst und daher späteren Ursprungs sein. Dasselbe gilt von ähnlichen in den anderen Thargumim vorkommenden Fällen.

Pseudo-Jonathan:

ואתא מימר מן קדם ה׳ לות - ויבא אלהים אל אבימלך Gen. 20, 3.

Die Umschreibung durch מן קדם ist dadurch zu erklären, dass hier von einem Nichtjuden die Rede ist; vgl. Maybaum a. a. O. p. 42; ebenso: Num. 22, 9, 20.

יזדמן מימרא דה׳ לקדמותי - יקרה ה׳ לקראתי Num. 23, 3; vgl. ferner: Num. 10, 35, 36; 12, 6; 23, 4, 16; Deut. 1, 30; 31, 8.

והוה מימרא דה׳ בסעדא - ויהי אלהים את Gen. 21, 20, 22; 26, 28; 28, 20; 31, 5; 35, 3; 39, 2, 3, 21, 23; 48, 21; Num. 23, 21; Deut. 2, 7; 20, 1;

---

1) Anm. Ich bezeichne mit C.V. den Codex Vaticanus, wovon Herr Dr. Berliner die Güte hatte, mir eine Abschrift zur Verfügung zu stellen.

ויהי מימרי בסעדך - ואהיה עמך Gen. 26, 3; 31, 3;

איזמין מימרי לך - ונעדתי לך Ex. 25, 22; 29, 42, 43; 30, 6, 36; Num. 17, 19;

ונרי מימרא דה׳ מכתשין בפרעה - וינגע ה׳ את פרעה Gen. 12, 17 so auch: Gen. 19, 24; 20, 18; 27, 28; 48, 9; Ex. 7, 25; 12, 29; 13, 8, 15, 17, 18; 14, 25; 15, 25; 32, 35; Num. 21, 5; 21, 35 (ohne Text); 22, 23; 23, 8; 33, 4; Deut. 2, 22; 3, 22; 4, 3, 20; 5, 21; 6, 21, 22; 24, 18; 26, 18; 28, 9, 11, 13, 20, 22, 25, 48, 49, 59, 61, 65, 68; 29, 1, 3, 22; 30, 3, 4, 5, 7; 32, 12, 36; 34, 11.

Einem pron. pers. entspricht מימרא in:

מימרי תרים לך - אנכי מגן לך Gen. 15, 1;

בסעדך מימרי - אתך אנכי Gen. 26, 24; 28, 15;

מימריה יהי בסעדך - הוא יהיה עמך Deut. 31, 8;

מימרי יעלינך - אנכי אעלך Gen. 46, 4;

Onkelos:

אתא מימר מן קדם ה׳ Gen. 20, 3; 31, 42; Num. 22, 9, 20;

ערע מימר מן קדם ה׳ Num. 23, 3, 4, 16;

איזמין לך מימרי Ex. 25, 22; 29, 42, 43;

מימרא דה׳ בסעדא ד- Gen. 21, 20, 22; 26, 3, 28; 28, 20; 31, 5; 35, 3; 39, 2, 3, 21, 23; 48, 21; Num. 14, 9, 43; 23, 21; Deut. 2, 7; 20, 1;

מימרא דה׳ סהיד בינא ובינך Gen. 31, 50.

Einem pron. pers. entspricht מימרא:

Gen. 15, 1; 26, 24; 28, 15; Ex. 4, 12, 15; Deut. 1, 30; 3, 22; 31, 6, 8.

Prophetenthargum:

מימרא דה׳ בסעדא ד- Jos. 1, 9, 17; 6, 27; 14, 12; Jud. 1, 19, 22; 2, 18; 6, 12; I. Sam. 3, 19; 10, 7; 16, 18; 17, 37; 18, 12, 28; 20, 13; 28, 16; II. Sam. 5, 10; 7, 3; 14, 17; I. Reg. 1, 37; 8, 57; II. Reg. 18, 7; Jes. 17, 10; 49, 5; Jer. 17, 7; Am. 5, 14; Mi. 2, 13; Za. 8, 23; 10, 5;

מימרי בסעדא ד- Jos. 1, 5; 3, 7; 7, 12; Jud. 6, 16; I. Reg. 11, 38; וה׳ מימרי׳ בסעדי - וה׳ אותי Jer. 20, 11;

והוה מימרא דה׳ סמך לי - ויהי ה׳ משען לי II. Sam. 22, 19; מימרא דה׳ סהיד בין Jud. 11, 10; I. Sam. 12, 5; 20, 23, 42; Jer. 42, 5; Mi. 1, 2; Mal. 3, 5;

מימרא דה׳ יקבל קורבנך - ה׳ ירצך II. Sam. 24, 23; s. a. Hos. 2, 4 ohne entsprechenden Text.

יהי מימרי לישראל כאב Jer. 31, 9 vgl. a. Hos. 5, 12, 14; 11, 4, 10; 13, 7; 14, 6; ערע מימרי לישראל Hos. 9, 10; 13, 8; יתוב מימרי למטל Hos. 2, 11 u. ä. 11, 9;

מחהי מימרא דה׳ II. Sam. 6, 7; גזר מימרא דה׳ I. R. 14, 11;

מימרא דה׳ שדד II. Reg. 19, 35, 37 (B.);

מימרא דה׳ יוסיף Jes. 11, 11 (B.)[1]).

Einem pron. pers. entspricht מימרא:

Jes. 41, 10, 13; 43, 2; Jer. 1, 8; 15, 20; 30, 11; 29, 23; Hos. 1, 9; Hag. 1, 13; 2, 4.

Ausser den bis jetzt betrachteten Sätzen, in denen Gott handelndes Subjekt war, gibt es nun noch eine zweite Klasse von solchen, in denen Gott Objekt, gewissermaassen das geistige Ziel ist, auf das eine von einem Menschen ausgehende Handlung gerichtet wird. Auch hier wieder gilt die oben aufgestellte Bedingung, dass die ausgesagte Beziehung Gottes zu dem Menschen wenigstens dessen geistige Anwesenheit bei demselben voraussetzen würde. Wir werden also mit anderen Worten, grammatisch betrachtet, in diesem Abschnitt alle diejenigen Sätze anzuführen haben, in denen der Gottesname entweder direktes Objekt oder adverbiale Bestimmung zu derartigen menschlichen Handlungen ist, die seine Anwesenheit bei irdischen Wesen voraussetzen. Es folgen hier zunächst die Beispiele, in denen der Gottesname direktes Objekt ist:

Fragmententhargum:

ית מימרא דה׳ אמליכתון - את ה׳ האמרת Deut. 26, 17;
dageg. ebend. Ps.-Jon. יתה׳ חטבתון חטיבא
und Onkelos ית ה׳ חטבת

ושבקו מימר אלקא - ויטש אלה Deut. 32, 15;
dag. Ps.-Jon. ושבקו פולחן אלהא
und Onkelos ושבק פולחן אלהא

ושבקתון מימר אלהא - ותשכח אל Deut. 32, 18;
Ps.-Jon. ואנשיתון מימר אלהא -
Onkelos ושבקתון פולחן אלהא.

---

1) Anm. Mit (B.) = Bacher bezeichne ich die von W. Bacher in ZDMG. Bd. 28 zusammengestellten Varianten zum Prophetenthargum.

Die letztere Umschreibung wird im zweiten Abschnitt besprochen werden.

Beispiele, in denen der Gottesname adverbiale Bestimmung ist zu einer menschlichen Handlung:

Fragmententhargum:

ואנפיק מ׳ לקדמתיה דמימרא דה׳ - ויצא משה לקראת ה׳ Ex. 19, 17 (C.P.);

ebenso Onk. das. ואפיק מ׳ לקדמות מימרא דה׳

ואטמר מן קדם מימרא דה׳ - ויתחבא מפני ה׳ Gen. 3, 8 (C.P.);

Pseudo-Jonathan:

בין מימרי וביניכון - ביני וביניכם Gen. 9, 12;
ebenso: Gen. 9, 13, 15, 16, 17; 17, 2, 7, 10, 11; Ex. 31, 13, 17; Lev. 26, 46; Deut. 5, 5; ebenso Onkelos.

מן קדם מימרא דה׳ - מאת ה׳ Gen. 19, 24;

דאודמנתון על מימרא דה׳ - הנעדים על ה׳ Num. 16, 11;

Prophetenthargum:

שיזבתון מיד מימרא דה׳ - הצלתם מיד ה׳ Jos. 22, 31;
ebenso: I. Sam. 4, 8, II. Sam. 24, 14;

ושאילו במימרא דה׳ - וישאלו בה׳ Jud. 1, 1;
so ferner: Jud. 18, 5; 20, 18; 23, 27; I. Sam. 10, 22; 14, 36, 37; 22, 10, 13, 15; 23, 2, 4; 28, 6; 30, 8; II. Sam. 2, 1; 5, 19, 23; Jes. 65, 1; Ez. 14, 7;

מן קדם מימרא דה׳ - מנגד פני ה׳ I. Sam. 26, 20;

מן קדם מימרי הוה - מאתי נהיה I. Reg. 12, 24;

בר מימרא דה׳ - מבלעדי ה׳ II. Reg. 18, 25;

בין מימרא דה׳ ובין - בין ה׳ ובין II. Reg. 11, 17;
ebenso: Ez. 20, 12, 20;

אסתמך על מימרא דה׳ - נשען על ה׳ Jes. 10, 20;

אתפרק במימרא דה׳ - נושע בה׳ Jes. 45, 17;

איתפנו למימרי - פנו אלי Jes. 45, 22;

יבעון במימרא דה׳ - יפגעו בה׳ Jer. 27, 18.

Wenn jedoch die zwischen Gott und Menschen ausgesagte Beziehung nicht die Anwesenheit Gottes unter denselben voraussetzte, so umschrieb man auch nicht. Beispiele hierfür finden sich:

Fragmententhargum:

נשבח יתיה ונרוממה יתיה - אנוהו - וארממנהו Ex. 15, 2;
Ps.-Jon. ebend. - נשבחיניה ונרוממיניה.
אבעיסו יתיה - יכעיסהו Deut. 32, 16;
אקנין יתי - קנאוני Deut. 32, 21;
קדי שתון יתי - קדשתם אותי Deut. 32, 51;
ebenso Ps.-Jon. daselbst und Onkelos.

Pseudo-Jonathan:

מתרעמין עלוהי - מלינים עליו Ex. 16, 8;
ebenso Onk. Ex. 16, 7, 8;
לא תנסון יח ה׳ - לא תנסו את ה׳ Deut. 6, 16;
קנון יתיה - יקנאהו Deut. 32, 16.

Onkelos:

ברכית יח ה׳ - ואברך את ה׳ Gen. 24, 48;
ותבריך יח ה׳ - וברכת את ה׳ Deut. 8, 10;
יח ה׳ תדחל - את ה׳ תירא Deut. 6, 13; 10, 20.

Es ist bereits oben bemerkt worden, dass die ältesten Thargumim keinen Anstoss nehmen an den biblischen Anthropomorphismen im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. an den von Gott ausgesagten menschlichen Körpertheilen, sondern, soweit dieses nicht gegen ihre sonstigen Uebersetzungsregeln verstiess, dieselben wörtlich wiedergeben. Hier soll diese Behauptung durch Beispiele belegt werden:

Fragmententhargum:

ואדיין עם לביה - ויתעצב אל לבו Gen. 6, 6;
ימינך ה׳ משבחא - ימינך ה׳ נאדרי Ex. 15, 6;
ebenso Ps.-Jon. u. Onkelos.
ארכינת יח ידך ימינך - נטית ימינך Ex. 15, 12;
ebenso Ps.-Jon.; Onkelos: ארימת ימינך;
תרתין ידך שכלילו - כוננו ידיך Ex. 15, 17;
wo der Zusatz תרתין gerade charakteristisch ist (N.).
ebenso Ps.-Jon.; Onkelos: אתקנוהי ידך;
ואטיל יח ידי - ושכתי כפי Ex. 33, 22;
hier haben wir übrigens ein charakteristisches Beispiel dafür,

wie alte Uebersetzungen durch neuere verdrängt wurden. V. 22 wird nämlich כפי noch wörtlich durch ידי übersetzt, V. 23 dagegen schon wie Ps.-Jon. durch כיתי מלאכייא.

ליח דמשיזיב מן ידי - אין מידי מציל Deut. 32, 39;

ebenso Onkelos und wahrscheinl. ursprünglich auch Ps.-Jon.

זקפית ידי - אשא ידי Deut. 32, 40;

ebenso Ps.-Jon.

תתקיף ידי - תאחז ידי Deut. 32, 41;

ebenso Ps.-Jon. und Onkelos;

Pseudo-Jonathan:

כתיבן באצבעא דה׳ - כתבים באצבע ה׳ Ex. 31, 18;

ebenso Onkelos daselbst;

עיני ה׳ אלהך בה - עיני ה׳ אלהיך בה Deut. 11, 12;

ebenso Onkelos.

למיחמי ית סבר אפי - לראות את פני Ex. 33, 20.

Man könnte nun einwenden, dass auch hier in den meisten Fällen wenigstens eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenem ausgesagt wurde, man also eigentlich hätte umschreiben sollen. Allein dagegen ist zu bemerken, dass die Einschreibung eines Mittelbegriffs in diesen Fällen völlig unnöthig war; denn wenn man beispielsweise sagte: „Die Hände Gottes vollendeten“, so betrachtete man unzweifelhaft diesen Ausdruck an und für sich schon eben so gut als eine Umschreibung wie etwa: מימרא דה׳ אמר, was ja eigentlich auch ein Anthropomorphismus ist.

Anders verhält es sich jedoch mit den von Gott ausgesagten Sinneswahrnehmungen. Hier lag wirklich eine Beziehung zu dem Menschlichen vor, weshalb man auch umschreiben musste. Man vergleiche:

Fragmententhargum:

ושמע מימרא דה׳ בקל צלותה - וישמע אליה ה׳ Gen. 30, 22;

ebenso: Deut. 33, 7; ואדיק מימרא דה׳ - וישקף ה׳ Ex. 14, 24;

חכים יתיה מימרא דה׳ - ידעו ה׳ Deut. 34, 10 u. Ps.-Jon.

יסך מימרא דה׳ בינא ובינך - יצף ה׳ ביני ובינך Onk. Gen. 31, 49.

Allein diese Art der Umschreibung scheint sich nicht lange gehalten zu haben; an ihre Stelle traten andere, die

den Urtext zwar nicht so wörtlich, aber weit verständlicher wiedergaben. Endlich mögen hier noch diejenigen Fälle erwähnt sein, in denen keine Umschreibung eingetreten ist, weil von Gott nur eine Eigenschaft ausgesagt, nicht aber er selbst zu etwas Anderem in Beziehung gesetzt wird.

Fragmententhargum:

ה' אשא דאכלא - ה' אש אכלה Deut. 4, 24;
dagegen Ps.-Jon. u. Onkelos ה' מימריה אשא;
Man vgl. ferner: Ex. 34, 7 u. Num. 14, 18.

b) Die Umschreibungen durch יקרא und שכינתא.

Ich habe bereits oben erwähnt, dass schon in einigen alttestamentlichen Schriften der Begriff der כבוד den Zweck hat, Aussagen, in denen die Persönlichkeit Gottes zu einem Menschen oder zu einem Orte in sichtbare Beziehung gesetzt werden sollte, zu mildern. Genau denselben Zweck hat nun in den ursprünglichen Thargumim die wörtliche Uebersetzung dieses Wortes, nämlich יקרא. Es wird zunächst gebraucht von der Offenbarung, von dem Sichtbarwerden Gottes. Beispiele:

Ps.-Jon.: Gen. 18, 1; Ex. 20, 20; Num. 12, 5;
Onkelos: Ex. 3, 1; 4, 27; 18, 5; 24, 13; 20, 17;
Lev. 9, 4, 6, 23; Num. 10, 33;
Prophetentharg.: Jud. 5, 5; II. Sam. 22, 10; I. Reg. 19, 8.

Aber auch da wird יקרא angewendet, wo von dem Gegentheil, also von dem Sich Entfernen Gottes von einem Orte die Rede ist. So z. B.

Ps.-Jon.: Gen. 17, 22; 18, 33; ebenso Onk. u. Gen. 35, 13.

In allen diesen Fällen bedeutet יקרא דה' die Herrlichkeit Gottes, entweder indem sie sich den Menschen offenbart oder nach der Offenbarung sich von ihnen abwendet, d. h. zum Himmel emporsteigt. Den Zustand aber, der zwischen diesen beiden Akten liegt, die Herrlichkeit Gottes also in ihrer Anwesenheit unter den Menschen oder an einem bestimmten Orte, diesen Zustand bezeichnete man mit שכינת יקרא, völlig der wörtlichen Bedeutung von שכינה (r. שכן, wohnen, sich

niederlassen) entsprechend. Ich führe hier nur die am meisten bezeichnenden Beispiele an:

בעינידון חמון שכינת יקרך - עין בעין נראה אתה ה' Num. 14, 14;

Ps.-Jon. u. Onkelos: חזון - ;

עין לא חזת מה דחזו עמך שכינת יקרך - עין לא ראתה אלהים Jes. 64, 3.
Man vgl. hiermit auch Sept. zu Ex. 24, 10: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τ. 'I., wo aber die Absicht, den Anthropomorph. zu vermeiden, viel deutlicher ist (N.). Verwandt mit der Umschreibung שכינת יקרא דה' ist unzweifelhaft auch die von ענן ה' durch ענן יקרא דה'. Man wollte eben auch hier nicht die Gottheit selbst mit der Wolke in Verbindung bringen, sondern nur deren יקרא. Beispiele:

Pseudo-Jon.: Gen. 2, 6; Ex. 24, 15, 16; 40, 34, 35, 36; 40, 38 (auch Onk.); Lev. 16, 2; 23, 43; Num. 9, 18, 21; 10, 11; 12, 5; 22, 28, 41;

Onkelos: Num. 10, 34;

Prophetenth.: II. Sam. 22, 12; Jes. 4, 5, 6; 19, 1.

c) Die Umschreibungen durch שמא und קדם.

Es sind bis jetzt immer nur solche Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschaffenem in Betracht gezogen worden, in denen ersterer entweder Subjekt oder näheres Objekt oder adverbiale Bestimmung war. Es erübrigt also noch diejenigen Fälle ins Auge zu fassen, in denen Gott entfernteres Objekt zu einer menschlichen Handlung ist. Nun kann aber eine menschliche Handlung Gott gegenüber erstens in Worten, zweitens in Thaten stattfinden. Im ersten Falle sind es Handlungen wie Beten, Sprechen, Danken u. s. w., im letzten Opfern, Weihen und dgl. Für die Umschreibung derselben gilt in den ursprünglichen Thargumim folgende Regel:

Ueberall, wo ein Mensch Gott gegenüber etwas in Worten thut, wird diese Beziehung durch קדם wiedergegeben, bei allen körperlichen Thätigkeiten aber steht לשמא. Was zunächst diese letztere Umschreibung betrifft, so mögen als Parallelen aus dem A. Testamente folgende genannt sein: II. Reg. 3, 2; 5, 17, 19; 8, 17, 18, 20; 9, 7; II. Chr. 1, 18; 2, 3. Aus den Thargumim führe ich folgende Beispiele an:

Fragmententhargum:

מדבח קביע בארעא תעבדון לשמי - מזבח ארמה תעשה לי Ex. 20, 21, 22;

Ps.-Jon.: מדבח ארמתא ה׳ לשמי Onk. dag.: תעביד קדמי;

יפריש גבר לשמא דה׳ - יקדיש איש לה׳ Lev. 27, 16; Lev. 27, 22, 28 u. Ex. 34, 19; Ps.-Jon. Lev. 22, 15; N. 6, 2, 5; 31, 29;

Onkelos dagegen überall: קדם;

תקרבון לשמא דה׳ - תקריב לה׳ Lev. 6, 14; Lev. 22, 27; 27, 11; Ps.-Jon.: Lev. 22, 24, 27; 23, 8, 13, 16, 17; Lev. 23, 25 (hier beide Arten sowohl לשמא, als auch קדם neben einander); Num. 31, 50;

תתנון לשמא דה׳ - תתנו לה׳ Num. 15, 21;

ebenso Onkelos ויתן לשמא דה׳ - ונתן לה׳ Lev. 16, 8, 9; u. Ps.-Jon.

Pseudo-Jonathan:

דבח לשמא דה׳ - זבח לה׳ Ex. 22, 19; ebenso Onk.

ויעבדון לשמי מוקדשא - ועשו לי מקדש Ex. 25, 8;

ותעבדון לעלתא לשמא דה׳ - ועשיתם לעלה לה׳ Lev. 23, 12; ebenso II. Reg. 5, 17;

כנוש לשמי - אספה לי Num. 11, 16; Onk.: קדם.

Auch für קדם resp. לפני in Verbindung mit einem Verbum des Sprechens o. ä. beim Gottesnamen lassen sich schon aus den spätesten Büchern des A. Testaments, und auch dort immer einem König oder dgl. gegenüber, Beispiele nachweisen. Man vergleiche: Esth. 1, 16; 7, 9; 8, 3; Dan. 2, 9, 11, 36; 4, 5; 6, 11. Für die Thargumim kommen folgende Stellen in Betracht:

Fragmententhargum:

צווחין קדמי - צעקים אלי Gen. 4, 10 (C.P.); Ps.-Jon. Onk.;

ואמר קדם ה׳ - ויאמר אל ה׳ Gen. 4, 13; Ps.-Jon. Onk.;

ebenso: Jud. 5, 3; 6, 36, 39; 10, 15; II. Sam. 24, 10; II. Reg. 17, 9; Hos. 14, 3;

וצלי קדם ה׳ - ויצעק אל ה׳ Ex. 15, 25; 14, 15; 19, 8, 9;

ebenso: Ps.-Jon. u. Onk. Gen. 25, 21; ferner Jud. 13, 8; 15, 18; 16, 28; I. Sam. 1, 10, 12, 26; 7, 5, 8, 9; 8, 6;

12, 10 u. s. w.; II. Sam. 7, 27; 22, 4, 7, 42; I. Reg. 8, 44, 54; 17, 20, 21; II. Reg. 6, 18, 13; 13, 4; Jes. 8, 17; Ez. 8, 18; Hos. 7, 7; Jon. 1, 4.

Pseudo-Jonathan:

מליל קדם ה' Ex. 6, 12, u. Onk. Num. 14, 28; Hos. 7, 13;
אודי קדם ה' Deut. 26, 3; Jos. 7, 19; 22, 33; Jud. 5, 3; Jes. 12, 4;
יהב יקרא קדם ה' Deut. 32, 3; Jer. 13, 16.

Auch die Peschita, welche sonst überall streng wörtlich übersetzt, hat an einzelnen Stellen diese Umschreibung. Z. B.
אמר קדם מריא Num. 14, 28; Deut. 26, 3; II. S. 24, 10;
חוי קדם מריא Ex. 19, 9;
מלל קדם מריא Gen. 18, 27, 31;
צלי קדם מריא Gen. 20, 17; Ex. 8, 5; 14, 15; 15, 25; I. Sam. 1, 10, 12, 26; 7, 5, 8, 9; 8, 6; 12, 10; II. Sam. 7, 27; I. Reg. 8, 44, 54; II. Reg. 6, 18; 13, 4.

(Schluss folgt.)

Kirche und Staat vom Regierungsantritt Diocletians bis zum constantinischen Orientedict
(284 bis 324).

Neue kirchengeschichtliche Forschungen

von

Dr. phil. Franz Görres
zu Düsseldorf.

(Schluss.)

II. Die beiden ersten Jahre des Diocletian-Sturmes (23. Februar 303 bis 1. Mai 305).

1. Die vier diocletianischen Christenedicte[1]).

a. Die Zerstörung der prächtigen Kirche zu Nikomedia, der Residenz Diocletians, am 23. Februar 303 war das Signal der officiellen allgemeinen Verfolgung (vgl. Lact. Mortes c. 12). Am folgenden Tage erschien das erste generelle, von Diocletian und Galerius unterzeichnete, Edict; es enthielt folgende Bestimmungen:

---

1) Vgl. hierzu Hunziker S. 162—192, meinen Art. „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 245 f. und meine Studien „Weitere Beiträge zum dioclet.-constantin. Zeitalter", Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 3 (S. 314—328), I. Das erste diocletianische Christenedict, S. 314—320, und „Zur diocletianischen Christenverfolgung", I. K. Constantius I. und die christliche Tradition, II. Kritische Erörterungen über die nordafrikanische Martyrin Crispina, ebenda XXXIII, H. 4, S. 469—479.

α. Sämmtliche Kirchen bezw. kirchliche Versammlungsorte (conventicula) der Christen sind zu zerstören [1]).

β. Die heiligen Schriften der Christen sollen ausgeliefert und verbrannt werden [2]).

γ. Die Confiscation mancher kirchlicher Versammlungsorte und wohl auch eines Theiles des Grundbesitzes, nur aus dem Mailänder Toleranz- und Freiheitsedict von 313, welches dafür Remedur schuf, bekannt [3]), steht unzweifelhaft mit diesem ersten Edict im Zusammenhang [4]).

δ. **Sämmtliche** überzeugungstreue Christen, Freigeborene wie Sklaven, verfielen dem bürgerlichen Tode, der sog. ἀτιμία, bezw. sie **blieben** demselben verfallen:

α [1]. Gegen sämmtliche glaubensstarken christlichen Freien aller Grade wurde der bürgerliche Tod verhängt; gegen alle ohne Unterschied des Standes sollte von jetzt ab die Folter zulässig sein; kein Christ soll ein Ehrenamt bekleiden dürfen; er hat kein Recht, wegen Misshandlung, Ehebruch und Schädigung seines Eigenthumes den Schutz der Gerichte anzurufen; dagegen soll einem Heiden jede Anklage gegen Christen gestattet sein [5]).

---

1) Vgl. Eus. h. e. VIII 2. Martyres Palaestinae, exordium. chronicon, Olymp. 271 ed. Migne.

2) Vgl. Eus. l. c., Acta s. Felicis episcopi (Africani) bei Ruinart, Acta mart. S. 390 f., zumal c. 1.

3) Vgl. Lact. Mort. c. 48. Eus. h. e. X c. 5. Ad. Hilgenfeld, Anzeige meiner „Licinian. Christenverf.“, Zeitschr. für wiss. Theol. XIX = 1876, H. 1 (S. 159—167), S. 161, Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884, S. 46 f. und meinen Art. „Toleranzedicte“, F. X. Kraus'sche R.-E. II, Liefg. 16/18 (S. 885—901), S. 899 A.

4) Vgl. meine Studie „Das erste dioclet. Christenedict“ a. a. O. (s. S. 16 bezw. 123, Anm. 1), S. 315 f.

5) Vgl. Eus. Mart. Pal., exordium. h. e. VIII 2 (völlig gleichlautender Bericht!). Lact. Mortes, ed. Hurter c. 13 (= c. 12, ed. Le Nourry, O. s. B.).

β¹. Alle überzeugungstreuen christlichen **Sklaven** sollen jede Aussicht verlieren, jemals „liberti“ (Freigelassene) zu werden[1]).

Zu dieser sachlichen Interpretation von Eus. Mart. Palaest. Exordium (identisch mit hist. eccl. VIII 2) und Lact. Mortes c. 13, der beiden entscheidenden Quellenstellen, gelange ich im selbständigen Anschluss an Hunzikers scharfsinnige, überzeugende Kritik (S. 162—166). Die unzulässige Behauptung Th. Briegers, Diocletian hätte nur wider die christlichen Staatsbeamten und Hofleute die Atimie verfügt[2]), habe ich in meiner Studie „Das erste diocletianische Christenedict“ a. a. O. widerlegt. Die Ausdehnung des bürgerlichen Todes auf alle Christen war nicht, wie Brieger meint, eine unbestimmt abenteuerliche Maassregel. Im Gegentheil: „Jene, d. h. die von Diocletian Galerius gegenüber gestellte Bedingung, das Christenthum auf unblutige Weise unschädlich zu machen („rem sine sanguine transigi“ Lact. Mort. c. 11), wie dieses (das I. Edict), sind ein glänzendes Zeugniss für den genialen und umsichtigen Staatsmann, aber auch nicht mehr; denn schon das I. Edict enthält, wenn man die damalige Lage der Kirche berücksichtigt, ein Todesurtheil für dieselbe; den Weltsinn, den Ehrgeiz, den Kleinglauben, die Eitelkeit der Christen rief der Augustus auf, um die Kirche zu begraben. Dass er Grund hatte, auf sie zu speculiren, zeigt Euseb. h. e. VIII 1 (hier beschwert sich eben Euseb über die weitgehende Erschlaffung der christlichen Disciplin unmittelbar vor dem Diocletian-Sturm in Folge der langen Friedensära [s. Ad. Harnack a. a. O. S. 171]). Aus den Einzelbestimmungen des Decretes erhellt auch seine juridische Basis: Die Christen werden als „maiestatis rei“ (Zulässigkeit der Tortur gegen Christen aller Stände!) und als Besitzer „magischer Schriften“ gemaassregelt.

1) Vgl. Lact. c. 13 (Schluss). Eus. l. c. Rufin. Aquilei. Hist. eccl. zu Eus. hist. eccl. VIII 2.

2) Zusätzliche Note zu meinem Aufsatz „Kaiser Maximin II. als Christenverfolger“, Brieger'sche Zeitschr. für K. G. XI, H. 3 (S. 333—352) S. 339 Anm. 2.

Das gesammte erste Edict ist lediglich Diocletians Werk (s. auch Hunziker, S. 174, 1). Hätte der Oberkaiser sich hierauf beschränkt und nicht bald gegenüber den beständigen Hetzereien des fanatischen Galerius die Besonnenheit verloren, so wäre der letzte grosse Entscheidungskampf für die Kirche erheblich erschwert und verlängert worden; freilich würde selbst ihm, wie später Maximin II., der moralische Beistand der heidnischen Massen gar bald versagt, ja ihr passiver, aber mächtiger Widerstand gegenüber der staatlichen Intention, unzählige Mitbürger, darunter sehr viele ihrer nächsten Verwandten, als rechtlose Parias zu behandeln, sich bald lebhaft geregt haben.

b. Das erste Christenedict genügte dem maasslosen Fanatismus eines Galerius und Hierokles noch lange nicht. Unmittelbar nachher aber bot die bedauernswerthe unbesonnene That eines Einzigen eine willkommene Gelegenheit, dafür die gesammte Christenheit verantwortlich zu machen. Kaum war das Edict in der kaiserlichen Residenz öffentlich angeschlagen, da liess sich ein Christ aus dem Volke durch unbesonnene Askese verleiten, das Plakat mit den höhnischen Worten: „Das sind wohl wieder Siege über Gothen und Sarmaten“ herunterzureissen. Dafür wurde er als Majestätsverbrecher bei langsamem Feuer lebendig verbrannt und trug während der ganzen unerhört grausamen Procedur eine geradezu beispiellose, seine Henker erbitternde, Standhaftigkeit zur Schau [1]). Dieser Vorfall brachte noch nicht die Entscheidung, aber es kam bald anders.

---

1) Vgl. Lact. Mortes c. 13 „Quod edictum quidam, etsi non recte (also auch Lactanz billigt die fanatische That nicht durchaus!), magno tamen animo diripuit, et conscidit, cum irridens diceret victorias Gothorum et Sarmatarum propositas. Statimque productus non modo extortus, sed etiam legitime coctus (diese Worte werden vom Herausgeber Hurter S. 31, Anm. 2 richtig so interpretirt: „scil. igne assatus in morem, in modum carnium, quae ad cibum parantur“) cum admirabili patientia postremo exustus est“, Euseb. h. e. VIII c. 5. Tillémont, Mémoires etc. (Pariser Ausgabe) V, S. 22. 600. Hunziker S. 166 f. Preuss, K. Diocletian S. 149. Burckhardt S. 299 und meine Studie „Züge altchristlicher u. mittelalterlicher Ascese“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX = 1886 H. 3 (S. 319—360),

Fast unmittelbar nachher gelang es den beständigen Machinationen des Galerius, der unaufhörlich die Christen als Mordbrenner und Revolutionäre verdächtigte, dem Oberkaiser ein verschärftes Rescript zu entwinden. Im kaiserlichen Palaste brach Feuer aus; der Verdacht, den Brand angestiftet zu haben, fiel auf die christlichen Hofleute, wie es scheint, nicht ganz ohne Grund; auch Diocletian theilte ihn, selbstverständlich der Cäsar [1]). Gleichzeitig zeigten sich in Syrien und Melitene usurpatorische Bewegungen; der Augustus brachte auch sie, freilich ohne alle Beweise, mit christlichen Umtrieben in Verbindung [2]). Jetzt verlor der sonst so vorsichtige Herrscher völlig die Besonnenheit. Ein zweites Edict vom Jahre 303 befahl, alle Geistlichen, die Bischöfe und Priester von den Presbytern abwärts, einzukerkern. Ein drittes Decret verfügte für sämmtliche verhaftete Kleriker Opferzwang; die Apostaten sollten freigelassen, dagegen die überzeugungsfesten Geistlichen auf jede Weise, durch alle möglichen Martern zum Opfern gezwungen werden (Eus. h. e. VIII c. 6, Mart. Pal. Exordium, Lact. c. 15; s. auch Zöckler, S. 58). Gleichzeitig autorisirte Diocletian persönlich gegen die christlichen Geistlichen und Beamten bei Hofe, die er sämmtlich im Verdachte der Brandstiftung hatte, die entsetzlichsten Folter-

S. 325 f. Gut erörtert Hurter (ed. Lact. Mortes S. 31, Anm. 1) die ironische Aeusserung des Plakatabreissers (Mortes c. 13): „Gloriabantur illi principes victarum gentium titulis. Ridet ergo hic homo, quod innoxiis et inermibus christianis bellum indicerent, fortius facturi, si furorem in imperii hostes male domitos converterent".

1) Vgl. Lact. Mortes c. 14. 15. Eus. h. e. VIII 6. Constantini M. oratio ad coetum Sanctorum und Hunzikers scharfsinnige Erörterungen, S. 168—173.

2) Hunziker (S. 173 f.) zeigt vortrefflich, dass eine Betheiligung der Christen an usurpatorischen Bewegungen im Osten unerweislich ist; denn, was erstens die Eus. h. e. VIII 6 erwähnten Unruhen in Syrien und Melitene betrifft, so „sind wir über die Vorgänge in Syrien gänzlich ohne genaue Kunde". Aber auch die Betheiligung von Christen an der syrischen Schilderhebung des Eugenius, deren Libanius gedenkt, ist ausgeschlossen; denn 1. handelt es sich um einen Soldatenaufstand, 2. war Eugenius der Grossvater des Rhetors und gewiss, ebenso wie dieser, ein Heide.

und Henkerscenen (vgl. Eus. h. e. VIII 6. Lact. c. 14 [sedebat ipse et innocentes igne torrebat 15]).

War das erste Edict lediglich aus freier Initiative Diocletians hervorgegangen, so hat man dagegen die verschärfenden Bestimmungen des zweiten und dritten Edicts im Zusammenhang mit den Palastexecutionen als temporäre provisorische Vorsichts- und Strafmassregeln anzusehen, die, so sehr sie auch an sich mit dem Charakter der systematischen Verfolgungen im Einklang stehen, mit der Befehdung der Kirche nur mittelbar zusammenhängen (vgl. Hunziker S. 174 f.).

c. So weit war die Verfolgung schon gediehen, da trat anlässlich der Vicennalfeier der Augusti Diocletian und Maximianus Herculius, die mit einem Triumphe über Germanen und Perser verbunden war und Ende 303 in der alten Hauptstadt stattfand[1]), plötzlich ein Stillstand bezw. ein Zurückgreifen auf das erste Edict ein. Damals wurde, so nimmt man gewöhnlich an, entsprechend der alten Sitte, wie allen Gefangenen, so auch den noch eingekerkerten Geistlichen die Freiheit angekündigt. Für das sog. Vicennaledict beruft man sich gewöhnlich auf Eus., Mart. Pal. c. 2: . . . τῆς ἀρχικῆς εἰκοσαετηρίδος ἐπιστάσης κατὰ νομιζομένην δωρεὰν τῶν ἐν τοῖς δεσμοῖς πανταχῆ πάντων ἐλευθερίας ἀνακηρυχθείσης κτλ. Wurde aber diese Vicennalvergünstigung auch wirklich den standhaften Klerikern zugewandt? Allerdings heisst es Eus. l. c., man hätte den Diakon Romanus trotz der Vicennalien nicht entlassen, vielmehr im Kerker erdrosselt, aber Eusebius fügt auch hinzu, jener Romanus sei allein von sämmtlichen im syrischen Antiochien Inhaftirten, unter denen sich gewiss

1) Hunziker (S. 142 f. 284) trennt die Vicennalfeier Diocletians von seinem Triumph, fixirt letzteren auf Sommer 302 und erstere auf den 21. December 303, lässt also den Monarchen zwei Jahre hintereinander die Hauptstadt besuchen! Ich nehme mit Burckhardt (S. 304) und zumal mit Preuss' überzeugender Beweisführung (S. 157 f.) an, dass die Vicennalfeier, mit dem Triumph verbunden, Ende 303 stattfand. Bezüglich des Vicennaledictes vgl. auch R. A. Lipsius (a. a. O. S. 244).

auch viele Christen befanden, im Gefängniss zurückgeblieben, und dann hatte Romanus den Zorn der Behörden durch unberechtigtes Verhöhnen des heidnischen Gottesdienstes, sowie durch Dreistigkeit im Verhör herausgefordert; die Nichtentlassung jenes Diakons war also ein Ausnahmefall. Mit dem Vicennaledict hat es also seine Richtigkeit. Mit Unrecht behauptet Hunziker (S. 175, Anm. 1, 187—189), nur das zweite Edict sei durch das Vicennaldecret aufgehoben worden; wenn er auch Eus. h. e. VIII 6 als Beleg für sein Vicennaledict heranzieht, so verwechselt er eben das dritte Edict mit der Vicennalverfügung.

d. Die heidnische Verfolgungswuth holte das Versäumte bald nach; denn im zweiten Verfolgungsjahr (304), spätestens im Frühling, erschien das berüchtigte vierte (bezw. fünfte, wenn man das kurzlebige Vicennaldecret mitzählt) Edict, welches den Opferzwang für alle Christen in der gesammten römischen Welt verfügte und jedenfalls den Grundsatz aussprach, dass die Anhänger Jesu durch jedes Mittel zum Opfern gezwungen werden sollten[1]). Mason a. a. O. und nach ihm Harnack (S. 170) halten es für sehr wahrscheinlich, dass Diocletian, in bewusstem passiven Widerstand gegen den zügellosen Fanatismus des Galerius, sich

---

1) Vgl. Euseb. Mart. Pal. c. 3 („Δευτέρου δ' ἔτους διαλαβόντος ..... τῆς ἐπαρχίας ἡγουμένου τηνικάδε Οὐρβανοῦ, γραμμάτων τούτῳ πρῶτον βασλικῶν πεφοιτηκότων, ἐν οἷς καθολικῷ προστάγματι πάντας πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο“ κτλ.) und acta s. Crispinae martyris (nordafrikanische Blutzeugin!) c. I (bei Ruinart Acta mart. S. 477 f.): .... „Anulinus Proconsul dixit: Praecepti sacri jam cognovisti sententiam? Beata Crispina respondit: Quid illud praeceptum sit, nescio. Anulinus Proconsul dixit: Ut omnibus diis nostris pro salute Principum sacrifices secundum legem datam a dominis nostris Diocletiano et Maximiano piis Augustis et Constantio nobilissimo Caesare“ (ein in diesem Zusammenhang bisher stets übersehener Quellenbeleg!). Dass die acta Crispinae im Wesentlichen authentisch sind, dass ihr Kern auf die Präsidial-Protokolle zurückgeht, habe ich in meiner Abhandlung „Zur diocletianischen Christenverfolgung“, II. Kritische Erörterungen über die nordafrikanische Martyrin Crispina a. a. O. H. 4 S. 473—479 dargethan.

an diesem sog. vierten Edikt nicht betheiligt habe. Nun kann man vielleicht zugeben, dass jener unmenschliche Erlass thatsächlich nicht das Werk des Augustus ist; denn nach Lact. Mortes c. 17 war er fast während des ganzen Jahres 304 von schwerer Krankheit heimgesucht, ja dem Tode nahe. Gleichwohl würde aber Diocletian bei besserer Gesundheit unzweifelhaft auch zum härtesten aller Verfolgungsedicte seine Zustimmung gegeben haben. Seit er in Folge der Intriguen des Galerius die Christen für die Urheber des Palastbrandes ansah, bebte er vor keiner Grausamkeit gegen die Christen mehr zurück; man denke nur an die schon oben charakterisirten schauderhaften Blutscenen im Palaste, die der Oberkaiser persönlich leitete (Lact. Mortes c. 14. 15). Sämmtliche Edicte wurden auch dem Augustus Herculius und dem ersten Cäsar Constantius zur Vollstreckung übersandt, obwohl Diocletian und Galerius sie nicht über das Schicksal der Christen zu Rathe gezogen hatten [1]).

2. Ausführung und Wirkung der Edicte.

a. Die vier Edicte, und namentlich das schneidige vierte, wurden in den Reichsgebieten Diocletians, Maximians und des Galerius in den Jahren 303 bis 305 im Ganzen mit furchtbarer Consequenz ausgeführt; natürlich gab es im Jahre 303 unter der Herrschaft der drei ersten Edicte relativ wenige Martyrer, meistens Presbyter und Bischöfe: um so zahlreichere Christen wurden aber in den Jahren 304 und 305 (bis 1. Mai) die Opfer des drakonischen vierten Edictes [2]).

Einen besonderen Eifer bekundete in diesem schrecklichen Entscheidungskampf der Augustus Herculius; seine grau-

1) Lact. Mortes c. 15: „Etiam literae ad Maximianum (sc. Herculium) atque Constantium commeaverant, ut eadem facerent. Eorum sententia in tantis rebus exspectata non erat".

2) Vgl. z. B. das Galerius'sche Toleranzedict von 311 bei Lact. c. 34 (. . . . „multi [christiani] periculo subjugati, multi etiam deturbati sunt"), Lact. Mortes c. 15. 16. 21, Eus. h. e. VIII c. 6—13 incl., Mart. Pal. c. 1—3, Lactant. institutiones divinae, ed. Brandt, Vindobonae 1890 V c. 9. 11. 13, Sulpic. Sev. chron. II c. 32 Nr. 4—6, ed. Halm.

same Christenverfolgung ist im Allgemeinen und auch für die einzelnen Territorien seines Verwaltungsbezirkes bezeugt:

α. Lact. Mort. c. 15 bezeugt, dass der abendländische Augustus die Blutedicte im Allgemeinen und auch speciell in Italien dem Buchstaben nach vollstrecken liess: „Et quidem senex Maximianus libens paruit per Italiam, homo non adeo clemens".

β. In Spanien betrieb im J. 304/5 der Statthalter Dacianus im Auftrage des Herculius, von Stadt zu Stadt reisend, die Christenhetze auf's Brutalste [1]).

γ. Sehr hart war damals auch das Loos der nordafrikanischen Christenheit; hier wurde auch besonders energisch die durch das erste Edict verfügte Auslieferung der heiligen Schriften betont:

α[1]. Der Diocletian-Sturm in Afrika ist im Allgemeinen durch Optatus Milevitanus, de schismate Donatistarum l. I c. 13 ed. Hurter S. 46—48, den nordafrikanischen Zeitgenossen der Kaiser Valentinian und Valens (reg. 364 bis 375 bezw. 378), charakterisirt: . . . . . „Nam ferme ante annos sexaginta et quod excurrit, per totam Africam persecutionis divagata est tempestas: quae alios fecerit martyres, alios confessores, nonnullos funestam prostravit in mortem, latentes dimisit illaesos".

β[1]. In dieser Verfolgung haben sich nach Optat. Milevit. de schism. l. III c. 8 S. 153 f.[2]) die Statthalter

1) Vgl. Lactant. Mortes c. 8 (Spanien steht unter unmittelbarer Verwaltung des Herculius!), Augustini sermones 274—277 incl. (bei Ruinart, Acta mart. S. 398 ff.), Prudentii hymnus de martyrio S. Eulaliae virginis Emeritensis, hymnus de XVIII martyribus Caesaraugustanis (ebenda S. 480. 483. 494—498), die „Passio s. Vincentii" (ebenda S. 400 ff.), die treffliche kritische Darlegung des Dacianus-Sturmes bei Gams, O. s. B., K. G. Spaniens I, Regensburg 1862, S. 298—300. 315 f. 325. 330 f. 346—350. 376 f. 392 und meinen „Rictius Varus" a. a. O. S. 34 und Anm. 16 das.

2) „Secunda (persecutio fuit, sc.!) ut ursus: alia persecutio, quae fuit sub Diocletiano et Maximiano: quo tempore fuerunt et impii judices, bellum christiano nomini inferentes: ex quibus in provincia proconsulari . . . . . fuerat Anulinus, in Numidia Florus" etc.

Anulinus (auch durch die acta Crispinae a. a. O. bezeugt) und Florus besonders hervorgethan.

γ¹. Das Martyrium des afrikanischen Bischofs Felix (vgl. acta bei Ruinart S. 390 f.) beweist, dass es auch auf Grund des ersten Edictes bezw. des Gebotes, die heiligen Bücher auszuliefern, im Gebiete Maximians zu Hinrichtungen kommen konnte. So weit ging man indess nur in sehr vereinzelten Fällen; denn Felix konnte nicht in Afrika, sondern erst in zweiter Instanz in Italien zum Tode verurtheilt werden.

δ¹. Die acta s. Crispinae a. a. O. führen uns in nuce die Vollstreckung des Edictes von 304 in Afrika vor.

b. Manche Proconsuln, zumal im Orient und allen voran Hierokles, der Statthalter von Bithynien, diese „fax persecutionis", gingen sogar über ihre grausamen Instructionen hinaus und bewiesen eine traurige Geschicklichkeit in Auffindung raffinirter Qualen; die Brutalität solcher Blutmenschen nahm weder auf Alter noch auf Geschlecht Rücksicht; sogar zarte Kinder, Knaben wie Mädchen, wurden gemartert[1]). Doch gab es auch einzelne menschlich fühlende Statthalter (vgl. z. B. Acta s. Felicis (Africani) episc. c. 5, acta s. Philippi Heracleensis c. 2—4. 6. 7 und zumal c. 8, bei Ruinart S. 440 ff.). Es ist übrigens unleugbar, dass der übel angebrachte Eifer vieler Christen damals häufig den Zorn der

1) Vgl. z. B. Eus. h. e. VIII c. 8. 9. mart. Pal. c. 8. Lact. Institutt. V c. 11. 13: „nostri autem (ut de viris taceam) pueri et mulierculae tortores suos taciti vincunt, et exprimere illis gemitum nec ignis potest". In dieser Stelle, die sich in erster Linie auf Nikomedien, wo damals der „christliche Cicero" als Professor der Rhetorik amtirte, bezieht, liegt eine mittelbare Bezeugung der christenfeindlichen Acte des bithynischen Statthalters Hierokles. Dafür dass Hierokles die Anhänger Jesu nicht bloss durch ein Pamphlet, sondern auch in seiner Eigenschaft als Statthalter durch Gewaltmittel bekämpft hat, gibt es auch unmittelbare Zeugnisse: vgl. Lact. Mortes c. 16: „Verum quid opus est illa (die Blutscenen des Diocletian-Sturmes) narrare, praecipue tibi, Donate carissime, qui praeter ceteros tempestatem turbidae persecutionis expertus es? Nam cum incidisses in Flaccinum praefectum (sc. Bithyniae), non pusillum homicidam, deinde in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit, postremo in Priscillianum successorem ejus, documentum omnibus invictae fortitudinis praebuisti" und Lactant. Institutiones V. c. 2. 3.

heidnischen Behörden in völlig unnöthiger Weise provocirt hat. Manche Gläubige veranlasste eine unbestimmte Sehnsucht nach dem Martyrium, sich selbst zu denunciren (vgl. Eus. h. e. VIII c. 9, mart. Pal. c. 3). Die Beweggründe zu solchem selbstmörderischen Vorgehen mögen nicht immer rein gewesen sein: „Innere oder äussere Bedrängniss trieb dazu, den Tod zu suchen. Mancher, von schweren Schulden erdrückt, entrann seinen Gläubigern durch einen ehrenvollen Tod, Andere, von Gewissensqualen gepeinigt, suchten Sühnung ihrer Sünden im Martyrium, noch Andere wurden gelockt durch die Ehren oder die Unterstützungen, welche die Christen ihren eingekerkerten Glaubensbrüdern zu spenden pflegten" (Th. Preuss, S. 155. Burckhardt, S. 302 f.). Leider unterlassen es beide Forscher, diese Beispiele einer falschen Askese stricte quellenmässig zu belegen. Indess der geschichtliche Zusammenhang steht ihnen unzweifelhaft zur Seite; man bedenke nur Eusebs Klagen über die Erschlaffung der christlichen Disciplin in der 40jährigen Friedensära (h. e. VIII 1 und Burckhardt S. 293 f.). Manche Christen liessen sich sogar zu Ausbrüchen eines wilden Fanatismus hinreissen, so Gordius, der im kappadocischen Cäsarea durch seine ungestüme Selbstanklage ein Volksfest in auffallender Weise unterbrach (vgl. Basilii M. homilia de Gordio c 4 bei Ruinart S. 533 ff.), so ferner Romanus, der im syrischen Antiochien den heidnischen Gottesdienst störte (s. Eus. Mart. Pal. c. 2), so auch Theodor von Amasea in Pontus, der die Bedenkzeit, die ihm der betreffende Statthalter eingeräumt, dazu missbrauchte, den Tempel der phrygischen Göttermutter zu verbrennen (s. Greg. Nyss. homil. de Theod. Amas. c. 4 bei Ruinart, S. 506 ff.), so endlich manche spanische Fanatiker, die wegen völlig unberechtigter Zertrümmerung von heidnischen Cultusstätten hingerichtet wurden. Diesen letzteren Feuereiferern hat die Kirche, und gewiss mit vollem Recht, die Anerkennung als Martyrer versagt[1]). Dagegen galt es damals, wie in

1) Vgl. Kanon 60 der Synode von Elvira-Granada vom J. 305/6 bei Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl. S. 183; „si quis idola fre-

der Urkirche überhaupt, als löblich, wenn ein Christ das Götzenbild, vor dem zu opfern man ihn zwingen wollte, zertrümmerte (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl. S. 183). Die heidnische Bevölkerung verhielt sich völlig indifferent: In Alexandrien waren manche Verehrer der Olympier sogar in edler Selbstverleugnung bereit, lieber Vermögen und Freiheit zu verlieren, als solche Christen, die in ihren Häusern ein Versteck gefunden, den Behörden zu verrathen (vgl. Athanas. Hist. Arian. ad monachos §. 64).

c. Baronius (a. a. O.) und sogar Hunziker (S. 256—260) verlegen die christenfeindlichen Acte des angeblichen gallischen Statthalters Rictius Varus, die, wie ich oben (S. 5—7) gezeigt habe, sicher nicht auf die Anfänge des Herculius (286 bezw. 286—288) datirt werden können, gerade in die Sturmjahre 303 ff.[1]), nehmen also auch im Reichsgebiete des Christenfreundes Constantius Massenmartyrien an, Hunziker zumeist aus dem Grunde, weil den diocletianischen Cäsaren nicht die bürgerliche Verwaltung ganzer Präfecturen zugestanden hätte: „Die Martyrien des übrigen Theiles von Gallien (Amiens, Marseille, Nantes u. s. w.), sowie diejenigen Spaniens, werden auf den Augustus zurückgeführt. Unter ihm stehen und von ihm gesendet werden hier der Statthalter Dacianus, dort der Statthalter Rictius Varus, welche die blutige Verfolgung in's Werk setzen". Ich erwidere: Dass ich den Dacianus mit Hunziker für geschichtlich halte, habe ich soeben bewiesen. Was aber den Rictius Varus betrifft, so schliessen die bestimmten Angaben der christlichen Zeitgenossen selber, des Eusebius und vollends des Lactanz, der, wenn er auch in den Sturmjahren 303 ff. zu Nikomedien lebte, später als Er-

---

gerit et ibidem fuerit occisus ... placuit in numero eum non recipi martyrum".

1) Vgl. hierzu und zu den weiteren Erörterungen der Rictius Varus-Controverse meinen „Rictius Varus" (a. a. O. S. 28—35) und die durchaus zustimmenden Kritiken dieser Studie von Gustav Krüger (in der Brieger'schen Zeitschr. für Kirchengesch. X, H. 1 „Nachrichten" S. 168) und in der „Post" (14. Juli 1888, 1. Beilage unter „Literatur").

zieher des Prinzen Crispus am Trierischen Hofe Constantins des Grossen[1]) sich sehr wohl über die Schicksale der gallischen Kirche unter Constantius I. informiren konnte, sowie der afrikanischen (donatistischen) Bischöfe Lucianus und Genossen die Annahme einer solchen unerhört blutigen Heimsuchung der gallischen Christenheit gänzlich aus. Laut jenen zeitgenössischen christlichen Quellen hat der menschenfreundliche Fürst die diocletianischen Blutedicte nicht ausgeführt; um jedoch nicht mit den Oberkaisern in einen förmlichen Dissensus zu gerathen, gab er widerwillig seine Zustimmung zur Schliessung einiger (gallischer und britannischer) Kirchen, wachte aber darüber, dass Leben und Eigenthum seiner christlichen Unterthanen geschont wurden[2]). Ich gebe zu, dass einzelne Statthalter im Reichsgebiete des Constantius es vorzogen, wider Willen des Cäsars, wenigstens hier und da, die drakonischen Decrete der Augusti zu vollstrecken; in der That lässt sich das authentisch bezeugte Martyrium des „brittischen Stephanus und Erstlingsblutzeugen“ Albanus nur in's Jahr 304/5 versetzen (vgl. Gildas Sapiens, De excidio Angliae, in den Actis SS. Boll. s. 22. Jun. S. 147. 153 Annot. a. 155 Annot. b). Aber solche Massenmartyrien à la Rictius Varus konnten damals in Gallien

1) Vgl. Eusebii chronicon Hieronymo interprete ed. Migne, Olymp. 275, Constantini a. 10: . . . . „Crispum Lactantius Latinis litteris erudivit“ etc. Constantin der Grosse hat in seinen ersten Regierungsjahren (306 bis 312) stets und auch später noch zuweilen zu Trier Hof gehalten (s. meinen Aufsatz „Welche röm. Imperatoren haben . . . . zu Trier residirt?“ [Pick'sche Monatsschrift für rheinisch-westfäl. Geschichtsforschung III, H. 4/6 S. 217—230, zumal 230]).

2) Vgl. Eus. h. e. VIII 13. 18. vita Const. I. c. 13. 16. 17. Lactant. Mortes c. 8. 15: „Nam Constantius, ne dissentire a majorum (i. e. Augustorum) praeceptis videretur, conventicula, id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est ,verum autem Dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit“ (Hauptstelle!), 16. 20, endlich die Bittschrift der donatistischen (afrikanischen) Bischöfe Lucianus und Genossen an Constantin den Grossen bei Optatus Milevitanus, de schism. Donat. l. I c. 22 ed. Hurter, Oeniponti 1870 S. 62: „Rogamus te, Constantine optime imperator, quoniam de genere justo es, cujus pater inter ceteros imperatores persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia“.

nicht vorkommen; man darf eben Constantius' Abhängigkeit von den Oberkaisern nicht überschätzen: „Ein Mann, welcher das vom Reich losgerissene England wieder gewonnen hatte, der an der beständig gefährdeten Rheingrenze treulich und tapfer Wache hielt und von seinen Unterthanen als ein wahrer Vater des Landes aufrichtig verehrt wurde, durfte etwas wagen" (Th. Zahn, Constantin d. Gr. u. die Kirche, Hannover 1876, S. 6). Ich füge hinzu: Der erste Cäsar und designirte Nachfolger Diocletians im Reichsprimat „durfte etwas wagen" (s. Hunziker, S. 183 f. 205, und meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I.", Zeitschr. für wiss. Theol. XXXI = 1888, H. 1 [S. 72—93], S. 86—90)[1]).

Die Geschichte der gallischen Kirche im diocletianischen Zeitalter bietet also gar keinen Raum für den Christenverfolger Rictius Varus; hiermit ist auch die weitere, auf die Geschichtlichkeit des Mannes an sich bezügliche, Frage im Wesentlichen schon beantwortet, und zwar im verneinenden Sinne. Friedrich (I, S. 136) meint, den Rictius Varus wegen der widersinnigen Angaben in den Martyrologien als apokryph zu verwerfen, sei „vorschnell und unberechtigt" mit Rücksicht auf die Kölner Funde von Schädeln, die mit Nägeln durchbohrt sind! Dieses Argument findet sogar Beissel (S. 45 f.), und zwar mit Recht, äusserst gewagt. Thierry (a. a. O., S. 25 f.) hält den angeblichen Vertrauensmann des Herculius zwar für durch die Legende ausgeschmückt oder vielmehr verzerrt, aber doch für historisch! Wir müssen aber den Rictius Varus in Uebereinstimmung mit Rettbergs bündiger Argumentation (S. 107 f.) einfach in das Reich des Mythus verweisen bezw. auf seine gespenstische Existenz, die er in der Trierischen Localsage als „Stadtgeist" fristet, einschränken: Er ist nur durch ge-

1) Die Ansicht Hunzikers (S. 183 f.), Constantius' Religionspolitik wäre in den Jahren 303 bis 305 ganz conform den drei ersten diocletianischen Christenedicten und zumal dem ersten von 303 gewesen, habe ich als durchaus unzulässig dargethan in meinem Aufsatz „Die Religionspolitik des K. Constantius I." a. a. O. S. 86—90.

fälschte Heiligenleben, wie z. B. die passio s. Quintini und vor Allem die acta ss. Crispini et Crispiniani (bei Surius, vitae probatae Sanctorum s. 25. Oct. S. 384 f.), welche der Jesuit Brower (S. 202 B) natürlich als unbedingt authentische ausbeutet, und über die Thierry (a. a. O. S. 45 f.) zu günstig urtheilt, und die hieraus abgeleiteten widersinnigen, mit ekelhaften Henkerscenen und unhistorischen Voraussetzungen reichlich verbrämten, Berichte der abendländischen Martyrologien des 8. und 9. Jahrhunderts, des sog. „Romanum parvum seu vetus, Ados und namentlich des Usuardus u. A. bezeugt; einige der fraglichen Blutzeugen werden gar erst in den späteren interpolirten Recensionen der genannten Kalendarien auf das stark belastete Conto des Trierischen „Stadtgeistes“ gesetzt. Bezeichnend für den ungeschichtlichen Charakter des Rictius Varus ist die Art und Weise, wie die acta ss. Crispini et Crispiniani c. V seinen Untergang darstellen: „Rictius Varus, verzweifelnd, die Ueberzeugungstreue der Heiligen (Crispinus und Crispinianus) zu besiegen, stürzte sich selbst in eine für die Martyrer bestimmte, mit glühendem Pech und anderen Brennstoffen angefüllte, Grube; schon vorher hatte er durch die Flammen, wodurch er die Heiligen zu versengen vorgehabt, selbst ein Auge eingebüsst“. Mit Fug behauptet Rettberg (S. 107 f.) im Anschluss an Hontheims Kritik (Hist. Trevir. dipl. I S. 221, Prodromus I, S. 87), die Erzählung von den Trierischen Rictius Varus-Martyrern komme zuletzt auf eine angeblich 1071 in der Krypta zu St. Paulin aufgefundene bleierne Tafel zurück, die über die rings um den Sarg des Paulinus ruhenden Martyrer Aufschluss geben soll. Und bezüglich der übrigen, dem angeblichen Präfecten zugeschriebenen, gallischen Blutzeugen urtheilt Rettberg a. a. O. nicht minder richtig, dass „die Geschichten der betreffenden Heiligen nicht besser gestützt sind, als die der Thebäer von Trier“. Endlich „erscheint Rictiovarus doch geradezu als Collectivname zur Bezeichnung tyrannischer Beamten aus der Zeit der Verfolgung“ (Rettberg a. a. O.). Insofern ist er ein Pendant zu Lysias und Archelaus und noch mehr zu Turcius,

die durchweg in gefälschten Martyreracten als stereotype grausame Gegner der Gläubigen figuriren[1]).

Auch das Motiv der hier vorliegenden historischen Fiction ist unschwer zu errathen! Der mythische Rictius Varus hat einen geschichtlichen, weil schon durch einen Augustinus von Hippo und Prudentius bezeugten, Doppelgänger in Spanien: Der bereits erwähnte Statthalter Dacianus vollstreckt im Jahre 304/5 im Auftrage des Herculius auf der iberischen Halbinsel, von Stadt zu Stadt reisend, die diocletianischen Blutedicte auf's Härteste. Wie verschieden ist endlich das Verschwinden beider Doppelgänger vom Schauplatz ihrer unheimlichen Wirksamkeit! Der Held des Mythus erliegt zu Soissons einem entsetzlichen Mirakel; der historische Dacianus aber tritt Mitte 305 plötzlich zurück, indess nicht in Folge eines schreckhaften Wunders, sondern auf Befehl des in Folge der Abdankung der Augusti zum Inhaber des Reichsprimates emporgestiegenen bisherigen ersten Cäsars Constantius. Rictius Varus dürfte also dem geschichtlichen Dacianus nachgebildet sein; die gallische Kirche wollte eben der spanischen im ruhmvollen Besitze erlauchter Opfer des Diocletian-Sturmes nicht nachstehen.

d. Der gesammte raffinirte Apparat der Diocletian-Verfolgung und namentlich das schneidige vierte Edict vom Jahre 304 musste einen gewaltig deprimirenden Eindruck bei den Christen hervorrufen: „Eine Inschrift von Teveste (de Rossi, Bulletino 1875, S. 163) gibt die Datirung einer

---

1) In den gefälschten Acten der Vierzig von Sebaste begegnet der „praeses Agricolaus" und der „Dux Lysias", ersterer auch in der apokryphen Vita des Blasius von Sebaste (s. Ruinart, Acta mart. S. 308, Nr. 1. 547, Anm. 7 und meine „Licin. Christenverf.", S. 104—115. 130—133). Lysias kommt übrigens auch in den weniger anrüchigen actis Claudii, Asterii etc. vor (s. Ruinart, S. 308 ff. und Hunziker, S. 272 ff.). Turcius erscheint nur in gefälschten Acten als stereotyper Christenverfolger (vgl. Lipsius a. a. O. S. 179 Anm. 3 und meinen Aufsatz „Alex. Sever. u. d. Christenth.", Zeitschr. für wiss. Theol. XX = 1877 H. 1 [S. 48—89], S. 83 f.).

Martyrerpassion geradezu mit dem Ausdruck „In diebus turificationis" (F. X. Kraus, Art. thurificati in seiner Real-Encyklopädie II, Liefg. 16/18 S. 868 f.). Kein Wunder, dass es in den Sturmjahren 303 ff. und zumal im Jahre 304/5 massenhafte „Lapsi" gab; dergleichen Abtrünnige sind indess nur im Occident authentisch bezeugt. Nach Ausweis der drakonischen Kanones der Synode von Elvira-Granada vom Jahre 305/6 [1]) müssen in Spanien unter dem Eindruck des dacianischen Schreckenregiments ausserordentlich viele Christen unter die „sacrificati" bezw. „thurificati" gegangen sein. Besonders berüchtigt sind unter den Abtrünnigen, welche die so weit verzweigte Befehdung der Kirche naturgemäss in ihrem Gefolge hatte, die sog. Traditores, d. h. solche, welche den Behörden, dem ersten Christenedict entsprechend, die hl. Schriften oder die hl. Gefässe auslieferten. Diese „traditores" kommen fast ausschliesslich in Nordafrika vor, hier aber massenhaft; in dieser Provinz apostasirten in der angedeuteten Weise nicht bloss zahlreiche Laien und Presbyter, sondern sogar einige Bischöfe [2]).

Fasst man einerseits das Raffinement des Diocletian-Sturmes in's Auge, und erwägt man andrerseits, wie tief die christliche Moral in Folge der langen Friedensepoche thatsächlich gesunken war [3]), so kann man sich der Ueberzeugung

---

1) Abgedruckt und höchst anregend erläutert von Hefele, Conc.-Geschichte I, 2. Auflage 1873 und Gams, K. G. Spaniens I.

2) Vgl. Optat. Milevit. de schism. Donat. l. I c. 13 S. 46 ff., ed. Hurter: . . . „In Africa duo mala et pessima admissa esse constat, unum in traditione, alterum in schismate . . . . . Quid commemorem laicos . . . .? quid ministros plurimos? quid diaconos in tertio? quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos? Ipsi apices et principes omnium, aliqui episcopi illis temporibus, ut damno aeternae vitae istius incertae lucis moras brevissimas compararent, instrumenta divinae legis impie tradiderunt" etc. (Hauptstelle!); s. auch die Acten der ersten Synode von Arles vom Jahre 313 (bei Hefele a. a. O.), Ruinart, Acta mart., S. 388 §. 1, Funks gründlichen Artikel „Traditor", in der F. X. Kraus'schen R.-E. II, Liefg. 16/18 S. 910 und Zöckler, S. 58.

3) Vgl. Eus. h. e. VIII 1 nebst Zöckler's trefflichen Erläuterungen (S. 55 f.); die Synode von Elvira-Granada musste gar gegen

nicht verschliessen, dass es damals auch viele orientalische „Lapsi“ gegeben hat; freilich wird die morgenländische Kirche nicht so zahlreiche Abtrünnige zu beklagen gehabt haben, als die abendländische, insofern der orientalischen Christenheit ein grösserer Fanatismus eigenthümlich war. Auffallender Weise ist für die Jahre 303 ff. kein einziger orientalischer Apostat authentisch bezeugt, wohl deshalb, weil im Orient die Verfolgung bis 311 ununterbrochen fortraste, es also nicht möglich war, wie im Abendland, wo die Verfolgung schon im Mai 305 erlosch, bald nach der Abdankung der Augusti in einer Synode über die Abtrünnigen zu Gericht zu sitzen.

III. Kirche und Staat vom 1. Mai 305 bis 311 bezw. 313.

1. Thatsächliche Duldung des Christenthums im gesammten Abendland (Mitte 305 bis 311).

Die Diocletian-Verfolgung heisst zwar öfter in den Quellen eine zehnjährige, weil der Friede der Gesammtkirche erst durch das Toleranzedict von Mailand-Nikomedia besiegelt wurde (vgl. Lact. Mortes c. 48, Eus. h. e. VIII c. 15, Sulp. Sev. chronicon, ed. Halm II c. 32 No. 4); mit voller Kraft im Morgen- und Abendland wüthete sie aber nur zwei Jahre oder vielmehr nur ein Jahr, und im Occident erlosch sie bereits im Jahre 305 in Folge der Abdankung der Oberkaiser Diocletian und Maximian am 1. Mai dieses Jahres, ohne dass die Edicte zurückgenommen wurden; dieser Zustand eines factischen laisser faire in Ansehung der gesammten occidentalischen Christenheit dauerte bis 311, bis zum Beginn der Aera der Toleranzedicte, und ist im Allgemeinen durch Eus. Mart. Pal. c. 13 bezeugt, lässt sich aber auch für die einzelnen Territorien durch specielle Zeugnisse belegen.

---

widernatürliche Unzucht einschreiten (s. Kanon 71 bei Hefele a. a. O., S. 187: „Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem“ = „Päderasten werden auch auf dem Todbette nicht mehr zum Abendmahl zugelassen“).

a. Nachdem Constantius, der bisherige erste Cäsar, in Folge der Abdankung Diocletians und Maximians in die Stelle des ersten Augustus eingerückt und somit Inhaber des Reichsprimates geworden war, konnte er für die Christen — nicht bloss seines unmittelbaren Verwaltungsbezirkes (Britannien, Gallien und vielleicht von jetzt ab auch Spanien)[1], sondern der gesammten römischen Welt — natürlich noch ungleich mehr thun, als in der von den Augusti immerhin abhängigen Stellung des ersten Cäsars. Er liess jetzt im Verwaltungswege, ohne indess Toleranzedicte zu erlassen, nicht bloss in den ihm persönlich unterstellten Provinzen, sondern überhaupt im gesammten Occident, also auch in Italien und Afrika, die diocletianischen Verfolgungsrescripte gänzlich ausser Kraft treten. Selbstverständlich hörte nunmehr auch das Schliessen und Zerstören der Kirchen in Britannien und Gallien auf. Vor Allem athmete die spanische Christenheit, von ihrem Peiniger Dacianus, der schleunigst im Dunkel des Privatstandes verschwand, befreit, wieder auf. Schon im Jahre 305/6 tagte die wegen ihrer rigoristischen Kanones bekannte Synode von Elvira-Granada und verhängte die härtesten Bussen über die „lapsi", die Abtrünnigen der letzten Sturmjahre. Dass aber schon Constantius durch ein förmliches Toleranzedict damals die Hinrichtung von Anhängern Jesu verboten hätte, ist nur eine zwar geistvolle, aber unerweisliche Hypothese Th. Keims (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 198—203)[2].

1) Herm. Schiller (Geschichte der römischen Kaiserzeit II) bekämpft aus numismatischen Gründen die gewöhnliche Ansicht, wonach Constantius seit 1. Mai 305 auch unmittelbarer Beherrscher von Spanien war.

2) Vgl. Hunziker (S. 207 f.) und meinen Aufsatz „Die Religionspolitik des Kaisers Constantius I." a. a. O. S. 90 f. Hunziker a. a. O. hat aus der Combination von Eus. M. P. c. 13 in fine, wonach im Jahre 305 in Folge der Abdankung der Oberkaiser die Verfolgung sofort thatsächlich im gesammten Westen erlosch, mit der Thatsache, dass der hervorragend christenfreundliche Constantius am 1. Mai 305 in den Rang des ersten Augustus einrückte, ganz richtig geschlossen, dass man den neuen Inhaber des Reichsprimates als den Urheber jener factischen Duldung anzusehen hat.

b. Nach dem viel zu frühen Ableben des hochherzigen Constantius (25. Juli 306) steigerte sein berühmter Sohn Constantin in seiner ersten Regierungsperiode als Beherrscher von Britannien, Gallien und vielleicht von Spanien (306 bis 311) noch die von seinem Vater ererbte Huld gegen die Christen (vgl. Lact. Mortes c. 24, Eus. h. e. VIII 13, vita Constantini I c. 3. 4).

c. Der Benedictiner Ruinart (Acta mart. praef. gen., S. 41 f., No. 59) rechnet den Kaiser Maxentius (reg. October 306 bis dahin 312), dessen Regime nach übereinstimmenden heidnischen und christlichen Quellen Grausamkeit, Wollust und fiskalische Raubsucht schänden[1]), den Tyrannen von Italien, Afrika und vielleicht auch von Spanien[2]), unter die Christenverfolger. Antoniades (a. a. O. S. 45, Anm. 16) lässt die Streitfrage unentschieden; auch H. Schiller (S. 204) ist schwankend. F. X. Kraus (Zusätzliche Bemerkung zu meinem Art. „Christenverf.“, S. 247 B) nimmt an, Maxentius hätte sich erst spät zur Duldung des Christenthums entschlossen. Ich streiche mit Hunziker (a. a. O. S. 119, Note 1. 232), dessen Beweisführung leider unvollständig ist, den Maxentius völlig aus der Reihe der Christenverfolger; Folgendes meine Gründe[3]).

α. Das thatsächliche Aufhören der diocletianischen Verfolgung im ganzen Abendland ist, wie gesagt, im Allgemeinen durch Eus. M. P. c. 13 bezeugt.

β. „Maxentius wird weder von Lactantius noch auch von Eusebius . . . als Christenverfolger im eigentlichen Sinne

1) Vgl. z. B. Zosim. II, 16, Eutrop. breviar. X c. 4 (3), der parteiisch für Constantin eingenommenen Panegyriker zu geschweigen, mit Lact. Mortes c. 18, Eus. h. e. VIII 14, Anonymus Valesii de Constantino, ed. Gardthausen ad calcem Ammiani Marcellini vol. II, c. 4, Nr. 12, S. 283; s. auch H. Schiller a. a. O. S. 175 f. und Antoniades, S. 46.

2) H. Schiller (a. a. O. S. 184, Anm. 4) glaubt die seit Gibbon gewöhnliche Annahme, wonach Constantin schon seit 306 Spanien besass, durch die überaus zahlreichen zu Tarraco geschlagenen Kupfermünzen des Maxentius abgethan.

3) Vgl. meinen Aufsatz „Weitere Beiträge zum constantinischen Zeitalter“, Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 2 (S. 206—215), I. Kaiser Maxentius kein Christenverfolger, S. 206—209.

des Wortes betrachtet, daher Lactantius auch seinen Ausgang nur beiläufig ausführt" (c. 43. 44) u. s. w. (Hunziker, S. 119, Anm. 1).

γ. Nach Eus. h. e. VIII 14 verbot der Sohn des Herculius gleich nach seinem Regierungsantritt, die italienischen Christen zu verfolgen. Der bischöfliche Autor fügt hinzu, der Kaiser hätte den Christen Duldung bewilligt, um dem römischen Volke zu schmeicheln; beim hauptstädtischen Pöbel waren also die Anhänger Jesu damals durchaus kein Gegenstand des Hasses mehr, sondern sogar beliebt.

δ. Maxentius dehnte später, als er nach Unterdrückung der Usurpation des Alexander wieder Beherrscher von Afrika geworden war, seine Toleranz auch auf diese langgestreckte Provinz aus [1]).

ε. Der Imperator restituirte sogar, freilich erst im Jahre 310, den Christen die im Diocletian-Sturme confiscirten sog. Loca ecclesiastica (vgl. F. X. Kraus, R. S.[2], S. 162 ff.). Auf den Einwand von Kraus, Maxentius hätte sich erst spät zur Duldung des Christenthums bequemt, erwidere ich, dass der Kaiser mit dieser Maassregel sogar das Galeriussche Toleranzedict von 311 überboten hat: Erst das Freiheitsedict von Mailand vom Jahre 313 verfügte generell die Restitution der Loca ecclesiastica (= Kirchen und Grundstücke). Freilich hat sich Maxentius am Toleranzedict von 311 nicht betheiligt, wohl aus Antagonismus gegen die Mitunterzeichner Constantin und Licinius, aber das war ja auch vorerst nicht unbedingt nöthig; denn seit 310 erfreuten sich die Christen in seinen Staaten genau derselben Toleranz, wie in den Tagen des Gallienus (vgl. Eus. h. e. VII 13. 22. 23), nur dass die diocletianischen Verfolgungsedicte nicht ausdrücklich widerrufen waren.

ζ. Ruinart hält den Maxentius lediglich mit Rücksicht auf eine Stelle bei Lucifer von Cagliari (l. I pro Athanasio, bei Ruinart selbst, S. 42) für einen Christen-

---

1) Vgl. Optatus Milevitanus de schismate Donatistarum l. I c. 18, ed. H. Hurter, Ss. patrum opusc. selecta X, S. 58: „iubente Deo, indulgentiam mittente Maxentio christianis libertas est restituta".

feind. Allerdings stellt der eifrige Vorkämpfer der Orthodoxie a. a. O. um 360 den Maxentius als „Verfolger“ mit Nero auf eine Stufe. Wahrscheinlich hat indess nur der Umstand, dass der Sohn Maximians bekanntlich im Jahre 312 gegen Constantin in Waffen gestanden, den Prälaten zu diesem Vergleiche veranlasst; in keinem Fall kann aber die ganz allgemein hingeworfene, jeder näheren Begründung entrathende, Aeusserung des fanatischen sardinischen Bischofs gegen das combinirte Zeugniss eines Eusebius, eines Lactanz und Optatus, sowie gegen den geschichtlichen Zusammenhang eine Instanz bilden.

d. Auch der Kaiser Licinius, der, von seinem Freunde Galerius zum Mitregenten ernannt, zwischen November 307 und 311 nur die bescheidene pannonische Diöcese (im Sinne der diocletianischen Provinzliste von c. 297)[1]), d. i. Pannonien im engern Begriffe, Dalmatien und Noricum, als Augustus beherrschte[2]), hat schon damals seinen christlichen Unterthanen thatsächliche Duldung bewilligt[3]).

2. Fortsetzung der Verfolgung im Orient (vom 1. Mai 305 bis Frühling 311)[4]).

Im Orient wüthete der Diocletian-Sturm trotz der menschenfreundlichen Intervention des edlen Augustus Constantius noch sechs Jahre, bis zum Frühling 311 fort (vgl.

---

1) Vgl. Wilhelm Ohnesorge, die römische Provinzliste von 297, Theil I. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht Nr. 449 des Duisburger Realgymnasiums. Duisburg 1889, 50 S. und meine Anzeige dieser förderlichen Monographie (besprochen zugleich mit A. Wirth, Quaestiones Severianae, Bonner Inaugural-Dissertation, Lipsiae 1888), Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 1, S. 118—123 einschl.

2) Vgl. meine im „Philologus“ XXXVI, H. 4 (S. 597—626) veröffentlichten „Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit“, S. 619—626.

3) Vgl. Lact. Mortes c. 1. 45 ff. 52, Eus. h. e. IX c. 9, Nr. 1. 12. c. 11, Nr. 9, X c. 4, Nr. 16, Mart. Pal. c. 13 und meine Anzeige von Th. Zahns, „Constantin“, im „Theol. Lit.-Bl.“, Bonn 1877, Nr. 3, Sp. 49 f.

4) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Maximin II. als Christenverfolger“, Brieger'sche Zeitschr. für K. G. XI, H. 3, S. 333—352.

Eus. mart. Pal. c. 13); es standen eben dort die fanatischen Kaiser Galerius und zumal Maximin II. (reg. 1. Mai 305 bis 313) einer zumeist gleich zelotischen christlichen Bevölkerung gegenüber.

a. Es begreift sich, dass Galerius, der moralische Urheber des ganzen Feldzugs gegen die Kirche, seit der Abdankung Diocletians, der anfangs noch bemüht war, den masslosen Verfolgungseifer des jüngeren Collegen zu zügeln, mit verdoppeltem Ungestüm die Christenhetze betrieb. Auf seine Augustuswürde pochend, liess er die Toleranz heischenden Weisungen des ersten Augustus gänzlich unberücksichtigt, befahl sogar, überzeugungsfeste Christen bei langsamem Feuer zu verbrennen (s. Lact. Mortes c. 21). Seit 1. Mai 305 beherrschte Galerius die Diöcesen Pannonien (bis Nov. 307), Mösien, Thracien, Asien und Pontus, also die Provinzen Ober- und Untermösien, Neudacien, Dardanien, Macedonien, Griechenland, Kleinscythien, Thracien, Bithynien und das übrige Kleinasien mit Ausnahme von Cilicien und Isaurien (vgl meine „Miscellen" u. s. w., Philologus XXXVI, H. 4, S. 624). In diesem ausgedehnten Reichsgebiete blieben also die diocletianischen Blutedicte, und zumal das berüchtigte vierte von 304, auch nach 305 noch Jahre lang in ungeschwächter Kraft; nur in der pannonischen Diöcese veranlasste, wie schon erwähnt wurde, der neuernannte Kaiser Licinius seit 307 das Aufhören der Verfolgung. Bis zum Jahre 310 wetteiferte Galerius mit seinem Neffen Maximin in blutiger Befehdung der Kirche; sowohl das partielle Edict der Speisenweihe als auch das grausame Verstümmelungsrescript (s. das Nähere weiter unten) hat man wohl mit Hunziker (S. 233 f.) auf gemeinsame Initiative beider Herrscher zurückzuführen.

b. Hunziker (S. 232 f. 248 f.), Burckhardt (S. 325) und H. Schiller überschätzen, wie den Charakter, so insbesondere die Religionspolitik Maximins II.; Hunziker (S. 249) nennt ihn gar einen „Vorläufer Julians"! Ich halte nach wie vor[1]) daran fest, dass er eine der unsym-

1) Vgl. meine Artikel „Christenverf." a. a. O. S. 232—255 und „Toleranzedicte" a. a. O. S. 896—901.

pathischsten Erscheinungen in der ganzen Cäsarenreihe, von nur mittelmässiger Begabung, der blutgierigste und raffinirteste aller römischen Christenverfolger gewesen ist.

In Folge der Thronentsagung Diocletians und Maximians wurde Maximinus II. Daja oder Daza zum zweiten Cäsar ernannt und seinem Oheim Galerius als Gehülfe beigegeben. Zum unmittelbaren Verwaltungsbezirke wurde ihm die orientalische Diöcese, d. h. Cilicien, Syrien, Aegypten, Arabia Petraea und Mesopotamien überlassen [1]). Diese Wahl des zweiten Cäsars war entschieden eine unglückliche. Wie sein Oheim, war er ein Hirtensohn aus dem sog. illyrischen Dreieck, genauer aus Neudacien, ohne Erziehung und Bildung aufgewachsen, aber es fehlten ihm gänzlich die militärischen Verdienste, welche bei so manchen der illyrischen Soldatenkaiser, so z. B. bei einem Aurelian und Licinius, eine Art von Ersatz boten für die mangelnde Bildung; freilich war er noch in jungen Jahren; kein Wunder also, dass er, ehe man ihn zum Cäsar beförderte, tumultuarisch die erforderlichen höheren militärischen Grade durchlaufen musste (vgl. Aur. Victor iun., epitome c. 40, Nr. 18, Lact. Mortes c. 19). Einem zügellosen Sinnengenusse huldigend — Lactanz (c. 38) brandmarkt ihn gar als „in omnibus nuptiis praegustator" —, war er noch mehr ein Sklave seines krassen Aberglaubens: Vom glühendsten Fanatismus für die alten Olympier beseelt, betrachtete er die Vernichtung des Christenthums als die wichtigste Aufgabe seiner Regierung.

Anfangs freilich veranlasste ihn eine Art von Bauernklugheit, seinen grenzenlosen Zelotismus wenigstens einigermaassen zu mässigen. In seiner abhängigen Stellung als zweiter Cäsar trug er den auf Duldung gerichteten Bestrebungen des ersten Augustus so weit Rechnung, dass er das schneidige vierte Edict von 304 suspendirte [2]). Das war freilich ein geringes Zugeständniss; denn das noch zu Recht

1) Vgl. Eusebii chron. ad. a. Chr. 304, Fasti Idatii, ed. Gallandius, Tom. X, ad a. Chr. 305, Euseb. Mart. Palaest. c. 13, Lactant. Mortes c. 18. 19.

2) Vgl. Eus. mart. Pal. c. 4 und Hunzikers im Wesentlichen richtige Deutung (S. 208 f.).

bestehende erste Edict von 303 bedeutete, wie wir gesehen haben, allein schon ein Todesurtheil für die Kirche; wahrscheinlich blieb auch das dritte Edict noch in Kraft, welches den unmittelbaren Opferzwang gegen alle Geistlichen aussprach. Dass es während der höchstens 10 Monate der Suspension des Blutedictes von 304 (Sommer 305 bis März 306) gleichwohl nach Eusebius fast zu gar keinem Martyrium im Reichsgebiete Maximins gekommen ist — im palästinensischen Cäsarea gab es damals gar kein Martyrium, anderswo, in Aegypten und Phönizien, kam es nur zu vereinzelten Glaubenskämpfen —, erklärt sich nur aus dem passiven Widerstand der heidnischen Massen gegen die Fortsetzung der Christenhetzen.

Indess kaum ein volles Jahr später, noch bei Lebzeiten des Constantius, im Frühjahr 306, wahrscheinlich im März, unmittelbar vor dem Martyrium des Apphianus (3. April) erneuerte Maximin das Gebot allgemeinen directen Opferzwanges (Eus. Mart. Pal. c. 4)[1]. Der kaiserliche Fanatiker, der sich schon bei Lebzeiten des Constantius, wenigstens zuletzt, jeder Rücksicht auf den Inhaber des Reichsregimentes entschlug, behandelte die Anhänger Jesu nach dem viel zu frühen Tode des wackeren Herrschers (25. Juli 306) und vollends seit der Steigerung seiner eigenen Autorität — noch 306, wahrscheinlich zu Ende des Jahres, ernannte ihn Galerius zum ersten Cäsar, und später, wahrscheinlich 308, jedenfalls nach der im Nov. 307 erfolgten Beförderung des Licinius zur Augustuswürde, ertrotzte er von seinem Oheim die Ernennung zum Imperator und Augustus[2]) — immer brutaler und rücksichtsloser. Am 3. April 306 erlitt der schon erwähnte Apphianus zu Cäsarea in Palästina das Martyrium. Dieser kaum 20jährige

1) Mit Unrecht meint Hunziker, Maximin hätte erst nach dem Tode des Constantius das famose vierte Edict wieder aufleben lassen; s. meinen Aufsatz „Maximin II. als Christenverfolger" a. a. O. S. 340, Anm. 1.

2) Vgl. Lact. Mortes c. 32 (Hauptstelle; statt „Maxentius" ist „Maximinus" zu lesen!) und alles Nähere bei Eckhel, D. N. P. II, vol. VIII, S. 52 f. und Hunziker, S. 233 u. Anm. 2 das.

Eiferer hat übrigens seine qualvolle Hinrichtung durch unvorsichtiges Demonstriren und öffentliche Beleidigung des Statthalters Urbanus, den er beim Opferact störte, hervorgerufen (vgl. Eus. mart. Pal. c. 4). Am 20. Nov. 306 blutete gleichfalls im palästinensischen Cäsarea Agapius für seinen Glauben. Das Schicksal dieses Martyrers charakterisirt unzweideutig den brutalen Fanatismus des Bauernsohnes: Anlässlich seines Geburtstages veranstaltete der Kaiser festliche Spiele im Amphitheater. Einem heidnischen Sklaven, der seinen Herrn ermordet hatte und deshalb zum Tode im Amphitheater verurtheilt war, gewährte er unbedingte Begnadigung. Dem überzeugungsfesten Christen Agapius dagegen, dessen einziges Verbrechen sein Glaube war, verweigerte er bedingungslose Amnestie und zwang ihn, in seiner Gegenwart mit den Bestien zu „kämpfen“ (Eus. M. Pal. c. 6)!

Zwei Jahre lang hatte diese gesteigerte Verfolgung einen wahrhaft furchtbaren Charakter; zahlreiche Christen wurden auf grausame Weise hingerichtet (vgl. Eus. h. e. VIII c. 14, M. P. c. 4—8, v. C. I c. 58). Seit 308 fristete aber die Maximin-Verfolgung nur noch künstlich ihr Dasein. Alle Welt war des zwecklosen Gemetzels satt; auch die heidnische Bevölkerung murrte laut über die gegen eine zahlreiche Klasse von Mitbürgern verübten Brutalitäten (s. Eus. M. P. c. 9). Daher schlief die Verfolgung, wenn auch vom Tyrannen und seinen Schergen auf's Eifrigste angefacht und unterhalten, von Zeit zu Zeit immer wieder von selbst ein; sogar die in den Bergwerken detinirten Gläubigen konnten hier und da in Nothkapellen ihren Gottesdienst begehen (s. Eus. M. P. c. 9. 13). Ja das gesetzliche Morden war auch im Orient schon seit 305 völlig unpopulär (vgl. Eus. M. P. c. 4). Selbst Maximin fing an, sich der zahlreichen Hinrichtungen zu schämen; statt aber das Beispiel seiner abendländischen Collegen nachzuahmen, ersah er sich einen Ausweg, der des brutalen Herrschers würdig war. Seit 308 untersagte er in Uebereinstimmung mit Galerius die Hinrichtungen der Christen, verurtheilte sie dagegen zu einem äusserst qualvollen Dasein. In den Jahren 308—311

wurden auf Befehl Maximins Hunderte von Christen des rechten Auges beraubt und an den Füssen verstümmelt; in diesem elenden Zustand mussten sie dann in den Bergwerken Ciliciens, Cyperns, Syriens und Aegyptens schwere Frohndienste leisten [1]), und diese empörenden Grausamkeiten, deren Opfer sogar Frauen und Kinder wurden, wagte der Tyrann als Ausfluss kaiserlicher Milde und Gnade zu bezeichnen [2]). Das Verstümmelungsedict schloss aber ein gelegentliches Zurückgreifen auf Hinrichtungen nicht aus. Noch im Jahre 310 liess der Tyrann zu Gaza in Palästina den Bischof Silvanus nebst 38 Gefährten auf einmal enthaupten (vgl. Eus. h. e. VIII c. 13, M. P. c. 13).

Nach Eus. M. P. c. 8 hat Maximin etwa gleichzeitig mit dem Verstümmelungsedict (308) das allgemeine Gebot der Speisenweihung erlassen, d. h. auf die Märkte sollten nur solche Nahrungs- und Genussmittel gebracht werden, die irgendwie mit den heidnischen Opfern in Berührung gebracht waren, z. B. Libationswein, mit Opferwein besprengtes Fleisch u. s. w. Hunziker (S. 233 f.) verhält sich dieser Nachricht gegenüber keineswegs skeptisch. Ich habe indess bereits nachgewiesen („Maximin II. als Christenverf.“, S. 342 f.),

---

1) Da dieselben Bergwerke später (zwischen 316 und 323) vielen Bekennern des Licinius-Sturmes zum düstern Aufenthaltsort dienten (s. das constantinische Orientedict von 324 bei Eus., v. C. II c. 20. 32), so war ich bereits vor drei Lustren in meiner „Licinian. Christenverf.“ (S. 49, Anm. 2) bemüht, diese „metalla“ einzeln namhaft zu machen; ich habe damals folgende herausgebracht: I. Die Marmorbrüche des Berges Πορφυρίτης in der Thebais in Oberägypten (vgl. Eus. M. P. c. 8. 9. 13). II. Die Erzgruben in Palästina (s. Eus. M. P. c. 8. 13). III. Die Bergwerke Ciliciens (s. Eus. l. c. c. 8. 10. 11). IV. Die Bergwerke des Libanon in Cölesyrien (s. Eus. l. c. c. 13) und V. Die „metalla“ der Insel Cypern (s. Eus. l. c. c. 13). Eines der hier in Betracht kommenden Bergwerke, welches mir damals entgangen war, nämlich das bei Phaena („Φαινώ“) gelegene (s. Eus. h. e. VIII c. 13, Nr. 5), hat inzwischen Antoniades' Scharfsinn aufgespürt (Kaiser Licinius S. 61 Anm. 28).

2) Vgl. Lact. c. 36, Eus. h. e. VIII c. 12, M. P. c. 8—11. 13. Sozom. h. e. I c. 10.

dass Eusebius das Lact. mortes c. 37 erwähnte partielle, d. h. auf die Insassen des kaiserlichen Palastes bezw. auf die kaiserlichen Gäste im syrischen Antiochien (und wohl auch in der Hauptstadt Nikomedia) beschränkte, Gebot der Speisenweihe aufgebauscht hat.

3. Die Aera der Toleranzedicte und der vollständige Sieg des Christenthums (311 bis 313)[1].

Der Kaiser Galerius hatte lange Zeit mit seinem Neffen Maximin II. in blutiger Befehdung der Kirche gewetteifert, aber später wird der Oheim vom Neffen in christenfeindlichen Acten überboten. In dem Reichsantheil des Galerius lässt sich in der That schon einige Zeit vor dem ersten Toleranzedict von 311, zum mindesten seit 310, ein Ermatten des Kampfes wahrnehmen. Dies folgt nicht nur, wie schon Th. Keim (Röm. Toleranzedicte, Tübinger Theol. Jahrb. XI = 1852, S. 209 f.) richtig gesehen hat, aus Lact. Mortes c. 35, sondern auch aus dem Umstand, dass das schreckliche Siechthum, dem der Augustus schliesslich erlag, ein volles Jahr dauerte (Lact. c. 33).

a. Endlich nach achtjährigem heissen Ringen erhielt die Christenheit von der Staatsgewalt und dem moralischen Urheber des ganzen blutigen Krieges selber die glänzende, aber wohlverdiente Anerkennung, dass das bisherige Morden ein zweckloses, ja sogar zweckwidriges war: Galerius hob im April 311 auf seinem Schmerzenslager zu Sardica in Mösien

---

1) Vgl. hierzu Lipsius, Chronol. der röm. Bisch., meine Artikel „Toleranzedicte“ a. a. O. S. 896—901 und „Kaiser Licinius der Aeltere“, Ersch-Gruber'sche Allg. Encyklopädie, zweite Section, Theil 43, 1889, S. 361—366 und meinen Aufsatz „Maximin II. als Christenverfolger“, Brieger'sche Zeitschr. für K. G. XI, H. 3 (S. 333—352), S. 343—352; s. auch Hunziker a. a. O. S. 237 ff. 245—250. 284, Th. Preuss, K. Diocletian, S. 166 f., Burckhardt, Constantin[2], S. 317 ff. 352, Kraus, R. S.[2], S. 104 ff., Antoniades, K. Licinius, zumal S. 10 ff., 43—51. 54 ff. 79—81 und Ad. Hilgenfelds Anzeige dieser Monographie, Zeitschr. für wiss. Theol. XXVIII = 1885, H. 4, S. 508—512.

wenige Tage vor seinem Tode durch ein förmliches Toleranzedict die Verfolgung auf und bewilligte der Kirche die Rechte einer „religio licita et adscita“; er gestattete den Christen, „wieder Christen zu sein und sich kirchliche Versammlungshäuser zu bauen“. Diese Toleranz wurde aber an lästige Bedingungen geknüpft; sie sind im allgemeinen angedeutet durch die Worte, die Anhänger Jesu sollten nichts wider die öffentliche Ordnung unternehmen („ita ut ne quid contra disciplinam agant“), und waren jedenfalls im einzelnen namhaft gemacht in der in unserem Religionsgesetz selber verheissenen Instruction an die Richter[1]). Die Motive dieses späten kaiserlichen Widerrufes sind nicht recht klar. Am wenigsten darf man ihn sich mit Belser[2]) u. A. im Anschluss an die fanatischen christlichen Zeitgenossen Eusebius und Lactanz als einen Act der späten Reue eines von Gottes Hand schwer getroffenen sterbenden Sünders vorstellen. Ton und Inhalt des Documentes selbst strafen diese kirchlich-rigorose Auffassung Lügen. Das Rescript ist vielmehr „ein kaiserlicher, ein stolzer Widerruf“ (Keim, Constantin, Zürich 1862, S. 14). Wahrscheinlich „wollte er auf den bevorstehenden Regierungswechsel das Reich schon jetzt beruhigen“ (Hunziker, S. 237).

---

1) Vgl. Lact. Mortes c. 34. 35, der den lateinischen Originaltext gibt, mit der nicht ganz genauen griechischen Uebertragung bei Eus. h. e. VIII 17; s. auch Eus. Mart. Pal. c. 13, vita Const. I. c. 57, Anon. Vales. §. 8.

2) „Grammatisch-kritische Erklärung von Laktantius de mortibus persecutorum cap. 34: Toleranzedikt des Galerius“, Gymnasial-Programm zu Ellwangen, 39 S. Diese Studie ist mir nur aus folgender bündiger Kritik in der „Berliner philologischen Wochenschrift“, hrsg. von Chr. Belger u. O. Seyffert, Jahrg. 10 = 1890, Nr. 20 vom 17. Mai (Sp. 620) bekannt: „Kirchenhistorisch. Das Edict selbst wird im Originale und in Uebersetzung mitgetheilt, der lateinische Text verbatim commentirt. Die Krankheit des Galerius sei die eigentliche Ursache, welche den Kaiser zur Abfassung des Ediktes veranlasst hat, und die Notiz des Orosius, der Oberkaiser sei aufmerksam gemacht worden, dass die Krankheit als Strafe vom Christengott verhängt worden sei, klinge gar nicht unglaublich“ (!!).

b. Galerius starb bald nachher, aber Constantin und Licinius, der jetzt über Illyrien im weitesten Sinne, über alle Länder zwischen der Adria und dem aegäischen Meer gebot (vgl. Lact. c. 35. 36, Zosim. II, 11), die Mitunterzeichner des Decretes, bewiesen sich als loyale Erben des Galerius'schen Testamentes in Ansehung der Christen. Während also die beiden occidentalischen Herrscher das Duldungsedict von Sardica-Nikomedia vollstreckten, konnte sich Maximin II. noch immer nicht entschliessen, offen und ehrlich, der gänzlich veränderten Zeitströmung entsprechend, mit dem bisher so bitter bekämpften Christenthum Frieden zu machen. Daher ertheilte er seinem Prätorialpräfecten Sabinus den bloss mündlichen Auftrag, das Aufhören der Verfolgung zu veranlassen. Uebrigens stimmte diese Instruction vollständig mit jenem Edict überein. Aber nach kaum sechs Monaten liess der Wortbrüchige, der seit dem Tode des Galerius über ganz Kleinasien gebot (s. Lact. Mortes c. 35. 36, Zosim. II, 11), die Verfolgung in anderer Form wieder aufleben: Er untersagte abermals den öffentlichen Gottesdienst der Christen und befahl, die Gläubigen, da Hinrichtungen nicht mehr statthaft waren, zu verstümmeln. Gern ertheilte er den Behörden einiger treuheidnischer Städte, namentlich der Residenzen Nikomedien und Antiochien, die Erlaubniss, den Bau christlicher Gotteshäuser zu untersagen, ja die Anhänger Jesu auszuweisen. Daneben war er jetzt bemüht, vom Gegner zu lernen: Um die heidnische Priesterschaft durch Nachahmung christlicher Einrichtungen zu heben, ernannte er in jeder Provinz, ja in jeder Stadt angesehene Männer zu Oberpriestern und bewilligte ihnen Abzeichen ihres Ranges. Ferner veranlasste Maximin, dass apokryphe Schmähschriften auf Christus, die sog. acta Jesu et Pilati, in den Schulen verbreitet wurden. Endlich wurden in den erwähnten treuheidnischen Städten eherne Gedenktafeln errichtet, welche die Einwohner ob ihrer Frömmigkeit belobten[1]). Diese Verfolgungsacte haben allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit

1) Vgl. Lact. c. 36, Eus. h. e. IX c. 9, Nr. 1. 2. 5—9 und Hunziker, S. 248 f.

Julians Massnahmen gegen die Christenheit[1]), dürfen aber nicht überschätzt werden. Denn einmal entschloss sich Maximin zu einem derartigen Vorgehen erst, als es zu spät war, theilweise im Widerspruch mit der von ihm selbst bewilligten Duldung, und dann wurden diese unblutigen Verfolgungsacte begleitet von brutalen Gewaltmassregeln. Unter Anderm griff er auf sein berüchtigtes Verstümmelungsgebot zurück, ja verschärfte es sogar: die Christen sollten nicht mehr hingerichtet, aber grausam verstümmelt werden (Lact. c. 36).

Hunziker (S. 248) und Schiller (II, S. 192), sich stützend auf Eus. h. e. IX c. 9, Nr. 6, nehmen auch für diese Verfolgungsepoche (311/12) vereinzelte Martyrien im Reiche Maximins an, aber der Bericht der „Mortes" ist wohl vorzuziehen; entscheidend ist hier der Umstand, dass Lactanz (vgl. z. B. c. 37. 38. 49. 50) gegen den Tyrannen genau denselben glühenden Hass hegt, wie Eusebius.

c. Die verbündeten Kaiser Constantin und Licinius, der sich gleich nach dem Tode des Galerius auch des übrigen sog. illyrischen Dreiecks bis zum Bosporus bemächtigt hatte (s. Lact. c. 35. 36, Zosim. II, 11), übersandten im Sommer 312 dem orientalischen Tyrannen das Dreikaiser-Edict von 311 mit dem gemessenen Ersuchen, demselben endlich mit seiner Unterschrift beizutreten. Maximin verstand sich jetzt widerwillig zur Veröffentlichung eines mit dem Galerius'schen Decrete übereinstimmenden Rescriptes, worin er jede Belästigung der Anhänger Jesu verbot, ohne ihnen aber zu erlauben, Kirchen zu bauen und irgendwie ihren Gottesdienst feierlich zu begehen (s. Eus. h. e. IX c. 9, Nr. 12. 13, IX c. 10, Lact. c. 37).

Nach einer vielfach verbreiteten Meinung, der u. A. Neander, Ernst von Lasaulx (Untergang des Hellenis-

1) Julian der Apostat machte bekanntlich den gänzlich verfehlten Versuch, den mehr und mehr absterbenden Baum des Heidenthums durch Aufpfropfen der diesem heterogenen, specifisch christlichen Institute der Bussdisciplin, des regelmässigen Gebetes, des Klosterwesens, der Armen- und Krankenpflege zu verjüngen; s. z. B. Julians Schreiben an den galatischen Götzenpriester Arsacius bei Sozom. hist. eccl. V c. 15. 16 und das Nähere bei H. Schiller II, S. 332 ff.

mus, S. 22 f.) und zumal Th. Keim huldigten, hätten Constantin und Licinius, bestürzt über das die alte Staatsreligion mit völliger Vernichtung bedrohende Ergebniss des Toleranzedictes von 311, im Frühjahr 312 ein neues Religionsgesetz erlassen und darin die Duldung des Christenthums mit einer Reihe modifizirender Beschränkungen umgeben. Jüngst hat sich Antoniades (S. 79—81) das Verdienst erworben, dieses sogenannte zweite Toleranzedict von 312 als apokryph zu entlarven. Das im Mailänder Edict von 313 erwähnte frühere kaiserliche Schreiben (scripta, litterae) spielt lediglich auf das im Edict von 311 verheissene (später verloren gegangene) private kaiserliche Rundschreiben an die Richter an (Lact. c. 34: „alia autem epistola significaturi sumus, quid debeant observare"). Ad. Hilgenfeld (Anzeige des neuhellenischen Licinius a. a. O. S. 508—512) hat Antoniades' überzeugender Beweisführung mit Fug zugestimmt und sie vielfach ergänzt.

Nach Lact. c. 37 hätte Maximin auch 312/13 sich den Christen gegenüber wortbrüchig gezeigt und manche derselben, die zufällig in seine Gewalt geriethen, heimlich ins Meer werfen lassen! Der „christliche Cicero" wird aber durch das in diesem Falle beredte Schweigen Eusebs (h. e. IX c. 9, Nr. 13, c. 10) widerlegt. Ein gewisser historischer Kern liegt indess doch der Lactanz'schen Notiz zu Grunde; auch im Jahre 312/13 fehlte es in den Staaten des brutalsten aller Christenverfolger nicht ganz an Blutzeugen; dies beweist zum mindesten das tragische Schicksal des Residenzbischofes Anthimus von Nikomedia († 3. Sept. 312) und der antiochenischen Martyrer, der Presbyter Lucianus — er ist auch bekannt als Lehrer des Arius — und Petrus († wahrscheinlich im Spätherbst 312)[1].

d. Nach Beendigung des Maxentius-Feldzuges (Herbst 312) erschien zu Anfang 313 das von den kaiserlichen Schwägern Constantin, der nunmehr auch über Italien und

1) Vgl. Eus. h. e. IX c. 6. 8 (s. auch die irrthümliche Chronologie VIII, c. 6. 13) und Hunziker, Excurs IV, S. 281—283; chronol. Tabelle, S. 284.

Afrika gebot, und Licinius, der soeben aus der Hand des kaiserlichen Bruders seine Gemahlin Constantia entgegengenommen hatte (vgl. Lact. c. 45. 48, Eus. h. e. X c. 8, vita Const. I. c. 49. 50, Zosim. II c. 17), unterzeichnete Toleranz- und Freiheitsedict von Mailand, durch welches die staatliche Anerkennung des Christenthums als religio licita bis zur völligen Gleichberechtigung mit dem Heidenthum erweitert wurde. Dieses berühmte monotheistische Decret sprach zum ersten Mal die uneingeschränkte Freiheit aller Culte aus, indem es von der Voraussetzung ausging, dass man über die Gottheit nichts Sicheres ermitteln könne. Das Christenthum erhielt jetzt die Anerkennung als Corporation; in dem Edict ist wiederholt vom „Corpus christianorum" die Rede. Weiter sollten die kirchlichen Versammlungsorte der Christen und die der christlichen Corporation als solcher angehörenden Grundstücke, welche in den Tagen der Verfolgung (durch das erste diocletianische Edict) in den Besitz des Fiscus übergegangen oder (durch Kauf oder Schenkung) Eigenthum von Privatpersonen geworden waren, der christlichen Kirche unentgeltlich wieder zur Verfügung gestellt werden. Den Besitzern christlicher Conventikel und Grundstücke, die solche unentgeltlich dem „Corpus christianorum" wiedergäben, versprach das Gesetz Entschädigung durch den Fiscus[1]. Selbstverständlich trat das Mailänder Rescript sofort in den ausgedehnten Gebieten beider Imperatoren, d. h. in den weiten Ländern zwischen dem atlantischen Ozean und dem aegäischen Meer, in Wirksamkeit. Zwar unternahm Maximin noch den Versuch, durch Besiegung des Licinius wenigstens für den gesammten Orient eine Reaction des Heidenthums und die Erneuerung der blutigen Verfolgung zu erzwingen; aber der Engel des Licinius — den damals aus Politik noch christus- und christenfreundlichen Augustus soll einer früh verbreiteten Legende zufolge im Traume in der Nacht vor der entscheidenden Schlacht gegen Maximin ein Engel ein, übrigens monotheistisches, Schlachtgebet gelehrt und

1) Lact. c. 48 und Eus. h. e. X c. 5 geben den Wortlaut dieses Decretes.

so mittelbar den Sieg Licins befördert haben (s. Lact. c. 46) — überwand die Olympier des orientalischen Despoten.

„In dem Traume des Licinius und dem Gelübde des Maximinus [1]) gibt uns Lactantius ein in concrete Gestalt gebrachtes Bild der von beiden Herrschern repräsentirten Religionsprincipien" (Hunziker, S. 250, Anm. 1). Nachdem der Neffe des Galerius in schamloser Verletzung der Verträge [2]) das Gebiet des Licinius mit bewaffneter Macht überfallen hatte, wurde er am 30. April von dem rasch zur Vertheidigung herbeigeeilten Gegner zwischen Adrianopel und Perinth (Heraclea, im südlichen Thracien) besiegt und zur Flucht in das Innere seines Reiches, nach Kappadocien, gezwungen [3]). Bald nachher hielt Licinius seinen Einzug in Nikomedien und liess dort sofort, schon am 13. Juni, das Mailänder Freiheitsedict auch für die Staaten Maximins publiciren (vgl. Lact. c. 48).

Der Schwager Constantins setzte nunmehr seinen Siegeslauf fort, und bald sah sich der besiegte orientalische Augustus genöthigt, sich nach Tarsus in Cilicien zurückzuziehen. Der gedemüthigte Fürst hoffte, von Aegypten aus mit anderen Streitkräften den mehr als zweifelhaften Kampf wieder aufnehmen zu können. Darum suchte er vor Allem in den noch unter seiner Botmässigkeit stehenden Provinzen Syrien, Aegypten und Mesopotamien die zahlreichen Christen zu versöhnen und erliess, der bitteren Nothwendigkeit nachgebend, ein umfassendes unzweideutiges Toleranz- und Freiheits-Edict, dessen Inhalt sich vollkommen mit den Bestimmungen des Religionsgesetzes von Mailand-Nikomedien deckte, aber zu spät! Schon

1) Lact. c. 46: „Tum (d. i. vor der entscheidenden Schlacht gegen Maximin!) Maximinus ejusmodi votum Jovi vovit, ut si victoriam cepisset, christianorum nomen extingueret, funditusque deleret".

2) 311 hatten Maximin und Licinius, anlässlich des Galerius'schen Reichsgebietes sich anfangs feindlich gegenüber gestanden, dann aber unter der Bedingung, dass der Bosporus die Grenze beider Staaten bilden sollte, Frieden und Freundschaft geschlossen (Lact. c. 36. 37, Zos. II c. 11).

3) S. Lact. c. 45—48, Eus. h. e. IX c. 10 Nr. 2—4, vita Const. I c. 58, Zos. II c. 17, Eutrop. X c. 4 (3), Victor sen. Caess. c. 41, Nr. 1, Anon. Val. c. 5, §. 13, Oros. adv. pag. VII c. 28.

bereitete sich eine neue Schlacht zwischen seinen rasch zusammengewürfelten Truppen und dem siegreichen Heere des Gegners vor. Da erlag Maximin fast unmittelbar nach Veröffentlichung seines Toleranzedictes einer plötzlichen Krankheit [1]). Eine seltsame Ironie des Schicksals liegt in dem Umstand, dass dieser raffinirteste aller Christenverfolger damit endigen musste, in knirschender ohnmächtiger Wuth das Mailänder Freiheitsedict einfach zu copiren! Sein Tod gab den gesammten römischen Orient, Kleinasien, Syrien, Mesopotamien und Aegypten, in die Gewalt des Licinius, und das Mailänder Religionsgesetz galt jetzt, auf einige Jahre wenigstens — bis zum Beginn der licinianischen Halbverfolgung —, in der gesammten römischen Welt vom atlantischen Ocean bis zum Tigris unverkürzt. Der „gottgeliebte“ Christenfreund Licinius rottete nach der Besitzergreifung des Orients in erbarmungsloser Herrschsucht die Familien der Kaiser Diocletian, Galerius (seiner Wohlthäter!), Severus und Maximin bis auf die jüngsten Sprösslinge aus. Er befleckte seine Hände mit dem Blute der unschuldigen Kinder des gestürzten Tyrannen, eines Knaben und eines Mädchens von etwa acht Jahren (Sommer 313). Die Hinrichtung der Schwiegermutter (Prisca), des 15jährigen Sohnes (Candidianus) und der Wittwe (Valeria) seines alten Freundes und Waffenbruders Galerius (314, spätestens im September, zu Thessalonich) [2]) kann vor dem Forum der durch Humanität erleuchteten Vernunft nur als eine entsetzliche That des schwärzesten Undanks erscheinen. Anders die christlichen Zeitgenossen Eusebius und Lactanz: Mit unverkennbarem Frohlocken erblicken sie in den Blutscenen der Jahre 313 und 314 ein göttliches Strafgericht für die vieljährige Christenverfolgung; der „gottgeliebte“ Licinius ist ihnen das erhabene Werkzeug der Vorsehung, der göttlichen Strafgerechtigkeit (s. Eus. h. e. IX c. 11, Nr. 9, Lact. c. 50).

1) Vgl. Lact. c. 49, Eus. h. e. IX c. 10, Nr. 2—4, v. C. I 58. 59, Rufin. hist. eccl. IX c. 10, Hieron. chron. ed. Migne, S. 585 f., Oros., Zos., Eutrop. l. c., Victor sen. c. 41, Nr. 1, Victor jun. c. 40, Nr. 8.

2) S. Eus. h. e. IX c. 11, Nr. 7. 8, Lact. c. 50. 51.

IV. Die licinianische Christenverfolgung und das constantinische Orientedict (316 bis 324).

1. Das Motiv der bisherigen hervorragend kirchenfreundlichen Haltung des Licinius waren nicht etwa monotheistische Sympathieen für die Religion der Zukunft, seiner angeblichen Christlichkeit zu geschweigen. Licinius, der illyrische Bauernsohn (geboren um 250), dessen einzige Schule das Lagerleben gewesen war [1]), der Feind der Geistesbildung, der Freund des Mammons und der Weiber [2]), der Würgengel der Dynastie seines Wohlthäters Galerius, überhaupt eine derb realistische Natur, war von religiöser Speculation weit entfernt; seine Gründe waren, wie schon angedeutet, rein äusserliche, politische, in erster Linie der Antagonismus gegen Maximin und in Zusammenhang hiermit das Bündniss mit Constantin. Freilich schliesst der Charakter des Licinius — seine schlimmen Eigenschaften scheinen übrigens in seinen ersten Regierungsjahren (307 bis 311) weniger hervorgetreten zu sein (vgl. Antoniades, S. 43) — einiges Verdienst um das Reich nicht aus: Er hat sich mit Wärme der ländlichen Bevölkerung angenommen (Vict. jun., epit. c. 41, Nr. 9), auch das Gedeihen der Städte gefördert (vgl. Libanii oratio pro templis, opp. ed. Reiske, II, S. 161), unter anderem die ärmeren Stadtbewohner von einer überaus drückenden Kopfsteuer befreit (im J. 313; s. Cod. Theod. XIII, 10, 12). Der jüngere Victor erkennt noch an, dass Licinius der erfahrene, tüchtige Feldherr aus der vortrefflichen Schule und im Stile eines Probus und Diocletian, strenge Disciplin im Heere handhabte und das Eunuchengezücht bei Hofe, „die Motten und Spitzmäuse des Palastes“, energisch in seine Schranken zurückwies.

2. Die Eintracht der beiden verschwägerten Machthaber war nicht von Dauer. Bereits im October 314 standen sich die bisherigen Verbündeten als offene Feinde gegenüber. Schon Ende 314 bei Cibalä in Pannonien und in der mardischen Ebene nach heissem Ringen von Constantin ehrenvoll besiegt, musste Licinius seine illyrischen Provinzen mit Ausnahme von Untermösien, Kleinscythien und Thracien mit der militärisch tüchtigsten Bevölkerung des Reiches dem erbarmungslosen Gegner überlassen und zu dessen Gunsten sein

1) Vgl. Lact. Mortes c. 20. 32, Zosim. II, 11, Eutrop. X c. 4 (3), Vopiscus, Probus c. 22, Anon. Vales. Nr. 13, Socrat. hist. eccl. I c. 2, Victor sen. Caess. c. 40, Nr. 8, Victor jun., epit. c. 41, Nr. 9 und meinen Art. „K. Licinius der Aeltere“ a. a. O., S. 362.

2) S. Aur. Victor jun., epit. c. 41, Nr. 8 und meine „Licinian. Christenverf.“, S. 72—75, 92—103.

diocletianisches Adoptivsystem mit dem Princip der Erbfolge vertauschen; die Beseitigung des Cäsars Valens, den Licinius nach der Schlacht bei Cibalä zum Mitregenten ernannt hatte, war die erste Bedingung des Friedensvertrages [1]). Am 1. März 317 musste Licinius in Consequenz des letzteren mit dem überlegenen Nebenbuhler ganz im Sinne des Princips der Erbfolge die Succession regeln: Zwei Söhne des abendländischen Herrschers, Crispus, bereits ein herangereifter Jüngling, und Constantin II., der erst erst wenige Tage vorher geboren war, und Licins und Constantias Sohn, Licinianus, ein Kind von 20 Monaten, wurden zu Cäsaren ernannt [2]).

3. Seitdem war, wenn auch äusserlich wieder Friede und Freundschaft bestand, der Conflict der Imperatoren ein unheilbarer und musste consequent auch Licins Beziehungen zur Kirche gefährden; doch blieb vorerst noch der Friede erhalten. Aber bald (frühestens seit 316) entlud der morgenländische Augustus, der kurzsichtige Staatsmann, seinen berechtigten Groll gegen den Schwager auf die schuldlosen Christen und begann, seinen christlichen Unterthanen die von ihm selbst bewilligte Religionsfreiheit wieder im Wege der Chicane durch eine Reihe von kleinlichen Massregeln zu verkümmern, „dabei nur allmählich zu erheblicheren Verfolgungsacten fortschreitend, so dass 316 die ersten Spuren, erst 321 der volle Ausbruch des Licinius-Sturmes erfolgte" (Ad. Hilgenfeld, Anzeigen meiner „Licinian. Christenverf." a. a. O. S. 161 f. u. des neuhellenischen Licinius a. a. O. S. 512). Ohne dass der Kaiser das Edict von Mailand-Nikomedien abrogirt hätte, kam es doch zu einer Art von Halbverfolgung,

1) Vgl. Zosim. II, c. 18. 19, Anon. Vales. §. 16—18, Victor sen., Caess. c. 41, Nr. 5, Petrus Patricius, Excerpta de legationibus, Bonnae 1829, §. 13, Fasti Idatii, ed. Galland. Biblioth. vet. patr. X, S. 338 „Volusiano II et Anniano coss.". Wegen des Cäsars Valens s. meine „Weiteren Beiträge zum constantinischen Zeitalter", Zeitschrift für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 2 (S. 206—215), Abschn. IV „Eine angebliche Consecrationsmünze des licinianischen Augustus Martinianus" (S. 212—215), S. 213 und Anm. 1 das.

2) Vgl. Eutrop. X 5 (4), Zosim. II, c. 20. 22, Anon. Vales. §§. 18. 19, Fasti Idat. „Gallicano et Basso coss." = 317, Victor, epit. c. 41, Nr. 4. 5, Victor, Caess. c. 41, Nr. 5—7, Sozom. h. e. I c. 2. 6 und meinen Aufsatz „Weitere Beiträge zum dioclet.-constant. Zeitalter" II. Noch einmal die constantinischen Verwandtenmorde. Eine Erwiderung (zumal gegen O. Seeck, Die constantinischen Verwandtenmorde, Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 1, S. 63—77) Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 3 (S. 320—328), S. 324 bis 328 (wegen Licinianus). Abschn. III. Das tragische Ende des zehnjährigen Kaiserknaben Licinius oder Licinianus. Abschnitt IV. Darf Constantin nicht mit Richard III. verglichen werden?

vorzugsweise gegen die Christen am Hofe und im Heer, sowie gegen den Episcopat. Den Bischöfen wurde jeder gegenseitige kirchliche Verkehr untersagt, viele Christen, die im Palaste und im Heere dienten, wurden ihrer Chargen entsetzt, andere verbannt, mit Verlust des Vermögens, mit dem bürgerlichen Tode („ἀτιμία“), mit Degradation zum Sklavenstand, endlich mit Verweisung nach Inseln oder Detention in Bergwerken bestraft [1]). Einen bedenklichen Charakter zeigt diese Verfolgung nur in den der Hauptstadt Nikomedia zunächst gelegenen Territorien und erst in der letzten Zeit. Es wurden einige Bischöfe, einzelne sogar unter Martern, hingerichtet, jedoch nicht auf Befehl des Kaisers, sondern auf Betreiben serviler Statthalter, die ihre Instructionen überschritten (s. Eus. h. e. X. c. 8, Nr. 14—17, v. C. II, c. 1. 2). Unter diesen bischöflichen Blutzeugen ist der berühmteste Basileus von Amasea (in Pontus) (vgl. Hieronymi chron. Constantini a. 16.). Ausser dem tragischen Ende einiger Bischöfe kann nur noch das Martyrium der vierzig Krieger von Sebaste (in Kleinarmenien), weil schon durch Sozom. IX c. 2, ja schon durch Ephraëm Syrus bezeugt, als geschichtlich gelten, aber auch diese Heroen christlicher Ueberzeugungstreue wurden nicht auf Geheiss Licins, sondern auf Veranlassung des servilen Präses von Kleinarmenien gemordet [2]). Die übrigen zahlreichen Martyrien, die eine getrübte Tradition mit der Licinius-Verfolgung verbindet, sind entweder auf Diocletian zurückzudatiren, so z. B. der Glaubenskampf der Heiligen Blasius, Gordius und Abibus, oder als apokryph zu betrachten, so z. B. das Martyrium des Theodor von Heraclea (in Bithynien), Adrians von Byzanz; die Hinrichtung des Theogenes wegen seiner ascetischen Verweigerung des Fahneneides fällt natürlich nicht unter den Begriff Verfolgung. Von den licinianischen Bekennern sind historisch: Bischof Paul von Neocäsarea (vgl. Theodoret, eccles. hist. I 7), Arsacius (s. Sozom. IV 16) und der spätere arianische Bischof von Mopsuestia, Auxentius (Suidae Lexicon, s. v. Αὐξέντιος, verglichen mit Philostorg., hist. eccl. V. c. 2, VIII, c. 18, ed. H. Valesius). Aus dem constantinischen Orientedict von 324 (bei Eus. v.

1) Vgl. Eus. h. e. X c. 8, Nr. 9. 10, v. C. I c. 51—53. 56, Lactant. Institutt., praefatio, ed. Brandt, Socrat. h. e. I c. 3, Sozom. h. e. I c. 2. 6. 7, Sulpic. Sev. chronic. II c. 32, Nr. 2, Hieron. chron., ed. Migne, S. 585 f.; die Kanones 11, 12, 14 des Nicänums von 325 bei Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., S. 414 f. 418, das constantinische Orientedict von 324 bei Eus. v. C. II c. 20. 30—35.

2) S. meine „Licin. Christenverf.“, S. 104—115 und meine „Beiträge zur älteren K. G.“, Zeitschr. für wiss. Theol. XXI = 1878, H. 1 (S. 35—70), Abschn. V, S. 64—69.

Const. II c. 24—42), sowie mit Hülfe der Kanones 11, 12, 14 des Nicänums von 325 kann man sich eine ungefähre Vorstellung von dem Umfang und der Tragweite des Licinius-Sturmes machen. Uebrigens wurde auch Licins unzeitgemässes Unternehmen durch keine einzige Reaction der heidnischen Massen unterstützt, und erst im J. 323 unmittelbar vor dem entscheidenden Feldzug gegen Constantin, als es bereits zu spät war, bot der Kaiser auch die Neuplatoniker zu seiner Vertheidigung auf[1]).

Crivellucci (Eusebio, vita di Costantino, Livorno 1888) behandelt den vorliegenden Gegenstand geistvoll, aber hyperkritisch: Die Licinius-Verfolgung sucht er per fas et nefas als noch unbedeutender darzuthun, als sie nach dem authentischen Quellenmaterial erscheint, aber ohne zu überzeugen; das Orientedict und das Schreiben Constantins an die Christengemeinde von Nikomedien (bei Theodoret. h. e. I. c. 20; vgl. meine „Licin. Christenverf.“, S. 40 f.) gelten ihm gar als eusebianische bezw. athanasianische Fälschung! Ich verweise auf meine Anzeige der immerhin förderlichen Monographie des italienischen Forschers (Zeitschr. für wiss. Theologie XXXIII = 1890, H. 1, S. 124 bis 128). —

4. Im Sommer 323 kam es zum zweiten entscheidenden Waffengang zwischen den kaiserlichen Schwägern. Mit Unrecht nennt Antoniades diesen Krieg einen „Kreuzzug“, das war er doch nur in seinen Folgen; er war vielmehr „der letzte Kampf um die Weltherrschaft“, ein „zweites Actium“ (Burckhardt, Constantin, S. 332 f.). Auch dieses Mal unterlag Licinius, aber erst nach langem heldenmüthigen Widerstand. Nach gewaltigem Ringen zu Wasser und zu Lande besiegt — auch dieses Mal griff er, freilich zu spät, durch die Ernennung eines befähigten Offiziers, des Martinianus, zum Augustus auf das diocletianische Adoptivsystem zurück; im Landkrieg verlor er die blutigen Schlachten von Adrianopel, Chalcedon und Chrysopolis; seine Armada unter dem Admiral Amandus wurde durch den Cäsar Crispus, einen edlen jungen Helden, bei Gallipolis vernichtet —, musste er noch vor Schluss des Jahres dem kaiserlichen Purpur entsagen und dem Sieger huldigen. „Der Engel des Licinius“ war jetzt nach Voltaire's treffendem Ausdruck „dem Kreuze Constantins unterlegen“. Auf die Fürbitte der Constantia versprach der nunmehrige Alleinherrscher der römischen Welt

---

1) Vgl. Eus. v. C. II 4. 11, Sozom. I c. 7, Aur. Vict. sen., Caess. c. 41, Nr. 4, Victor jun., epit. c. 41, Nr. 8. 9; meine „Licinian. Christenverf.“, S. 72—74. 98 f. und meinen Art. „Christenverfolg.“ a. a. O. S. 250 A.

eidlich, das Leben des unglücklichen Nebenbuhlers zu schonen. Licinius wurde auf seinen Wunsch nach Thessalonica gesandt, aber schon im folgenden Jahre auf Befehl des meineidigen Schwagers erdrosselt; gleichzeitig liess der Sieger den Martinianus in Cappadocien ermorden. In meinem Aufsatz „Die Verwandtenmorde Constantins des Grossen" (Zeitschrift f. wiss. Theol. XXX = 1887, H. 3 [S. 343—377], zumal S. 360—365) habe ich gezeigt, dass Victor Schultze's Versuch, den grossen Kaiser von der schweren Anklage, seinen Schwager Licinius im Widerspruch mit der eidlichen Zusage der Begnadigung in den Tod gesandt zu haben, zu entlasten, völlig missglückt ist[1]. Zwei Jahre später (326) liess Constantin seinen eigenen Neffen, den kaum 11jährigen Licinianus, einen unschuldigen Knaben von liebenswürdigem Charakter, seinen eigenen herrlichen Sohn Crispus und auch seine Gemahlin Fausta, die Stiefmutter des Prinzen, von Henkershand sterben[2]. Die orientalischen Christen aber hatten allen Grund, ihrem neuen Herrscher zuzujubeln; denn der nunmehrige Alleinherrscher der römischen Welt verschaffte durch das Orientedict von 324 der gemaassregelten morgenländischen Kirche wieder den Vollgenuss ihrer im Freiheitsedict von Mailand-Nikomedien verliehenen, durch Licinius mehrfach verkümmerten, Religionsfreiheit (Eus. v. Const. II c. 24—42, Sozom. I c. 8).

---

1) Vgl. Eus. h. e. X c. 9, Nr. 4—6, v. C. II c. 3—18, Hieronymi chron. a. 17. Constantini, ed. Migne, S. 587 („Licinius Thessalonicae contra jus sacramenti privatus occiditur"), Eutrop. X 6 („Licinius . . . contra religionem sacramenti . . . occiditur"), Victor, Caesares c. 41, Nr. 7—9, Victor, epit. c. 41, Nr. 5—8, Anon. Vales. §§. 20 bis 29 (hiernach Oros. VII 28), Zosim. II c. 22—29, Socrat. I 4, Sozom. I c. 7, Fasti Idatii ad a. 324 und meine Studie „Weitere Beitr. zum constant. Zeitalter", IV. Eine angebl. Consecrationsmünze des . . . Martinianus a. a. O. S. 212—215; dort habe ich u. A. dargethan, dass es gar keine Consecrationsmünzen dieses kurzlebigen Fürsten geben kann.

2) Vgl. u. A. Eutrop. X c. 6, Hieronymi chron. a. Constantini 19. (Hauptquellen!), meinen Artikel „Licinius der Jüngere", Ersch-Gruber'sche Allg. Encyklop., Section II, Theil 43, S. 366 f., meine „Constantinischen Verwandtenmorde", Zeitschrift für wiss. Theol. XXX, H. 3, S. 366—374 und meine Erwiderung, zumal gegen Seeck „Noch einmal die constantinischen Verwandtenmorde" (Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII = 1890, H. 3, S. 320—328).

Die Theologie der Ritschl'schen Schule,

nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer.

Darf man eigentlich von einer Ritschl'schen Schule sprechen? Gehen nicht ihre Meinungen schon jetzt so vielfach auseinander, dass es misslich erscheint, sie unter gemeinsamer Etikette zusammenzufassen? So kann man allerdings fragen. Aber wie sehr die Ritschlianer auch auseinander gehen in dem, was sie wollen, so stehen sie doch immer noch zusammen in dem, was sie nicht wollen, in ihrer Opposition gegen die anderen Richtungen. Sehe ich recht, so liegt der Nerv ihres Gegensatzes zu uns Anderen in ihrer unbedingten Verwerfung dessen, was sie selbst — missbräuchlich freilich — die natürliche Religion zu nennen pflegen, worunter sie das verstehen, was man sonst die religiöse Anlage der menschlichen Natur, den apriorischen Grund und Keim der religiösen und sittlichen Entwickelung, das anerschaffene Gottesebenbild oder die natürliche Gottesoffenbarung im menschlichen Wesen genannt hat. Mit der Verneinung dieses idealen, überempirischen Factors hängt die ausschliesslich positive Begründung der religiösen Wahrheit durch Geschichtsthatsachen zusammen, und aus beidem folgt als natürliche Consequenz die eigenthümliche Weise, wie das Verhältniss der Religion zur Moral gefasst wird. Einig nur im Negativen, dass Moral nicht auf Religion zu begründen sei, gehen die Ritschlianer im Uebrigen weit auseinander in der positiven Bestimmung des Verhältnisses Beider. Entweder

es wird die Moral im Sinne des Kant'schen Idealismus als die Selbstgesetzgebung der freien Persönlichkeit vorausgestellt und die Religion tritt als positive geoffenbarte Ergänzung zu ihr hinzu; oder es werden Beide als ursprünglich von einander unabhängige, aber gleichsehr nur empirisch und eudämonistisch begründete Erscheinungen vorausgesetzt und ihre nachträgliche Verbindung auf positive Offenbarung zurückgeführt; oder endlich, es wird mit Preisgabe dieser positiven Nachhilfe die Religion als das natürlich erzeugte Hilfsmittel in dem ebenfalls nur aus natürlichen Factoren hervorgehenden sittlichen Culturprocess erklärt. Werfen wir zunächst einen Blick auf die Stellung, die Ritschl selbst zu dieser Frage einnahm, um dann die genannten drei Theorien unserer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

I.

Bei Ritschl finden sich zur vorliegenden Frage so verschiedenartige Aussagen, dass jede der drei genannten Ansichten mit einigem Grund sich auf ihn berufen zu können scheint. Aus seinem bekannten Vortrag über das Gewissen geht nur soviel klar hervor, dass er in dem Gewissen, in welchem wir Anderen die transscendentale Verankerung des Menschengeistes und die gemeinsame Wurzel von Religion und Sittlichkeit zu finden pflegen, nichts Derartiges anerkannte. Man könne zwar, bemerkt er, die populäre Bezeichnung des Gewissens als „Stimme Gottes“ beibehalten, um seines hohen Werthes willen (Werthes für wen? etwa für den vom bösen Gewissen Gepeinigten, der desselben sehr gern los wäre, wenn es nur ihn los liesse?!), eigentlich gesprochen aber habe das Gewissen mit göttlicher Offenbarung nichts gemein; es sei überhaupt nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. „Man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, dass die Autorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sichergestellt sei, dass man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges

betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, dass man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maassstab besitze, welcher den unsicheren Willen gängeln könne. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth". — Da der letztere Vorwurf gegen uns Andere bei den Herren Ritschlianern stehend geworden ist, so möchte ich gleich hier den unbefangenen Leser darauf aufmerksam machen, dass dieser Vorwurf in erster Linie nicht etwa moderne oder patristische Theologen, sondern den Begründer der christlichen Theologie, den Apostel Paulus, trifft, der bekanntlich Röm. 2, 14 von dem in's Herz geschriebenen Gottesgesetz und mitzeugenden Gewissen spricht. Da wir uns also in so guter Gesellschaft befinden, können wir wohl ruhig den Vorwurf heidnischer Denkart auf sich beruhen lassen. Uebrigens ist der Schlusssatz des Citats insofern beachtenswerth, als er deutlich erkennen lässt, dass das treibende Motiv der Ritschl'schen Polemik nicht ein religiöser, am wenigsten ein specifisch christlicher Gedanke ist, sondern der philosophische Dualismus von Geist und Natur, welchen Ritschl aus der Kant'schen Philosophie übernommen und seiner Theologie zu Grunde gelegt hat. Unter diesen Voraussetzungen kann natürlich von einer geistigen Naturanlage, aus welcher sich das bewusstfreie Geistesleben herausbilden würde, keine Rede mehr sein; der Geist schwebt da als abstracte naturlose Freiheit über dem Chaos der natürlichen Gefühle und Begehrungen, wobei freilich unbegreiflich bleibt, wie er es vermöge, diese zu beherrschen und zu ordnen. Wir werden hierauf unten bei der Beurtheilung der Herrmann'schen Moraltheorie wieder zu sprechen kommen; hier soll uns die Prüfung von Ritschl's Gewissenstheorie noch einen Augenblick beschäftigen.

Wir müssen vor Allem fragen, wer denn eigentlich der „man" ist, welcher das Gewissen als die Regel hervorbringen soll, wie man alle Regeln aus der Freiheit erzeuge?

Sollen wir dabei an jeden einzelnen Menschen denken? Dann erheben sich zwei schwierige Fragen: 1) Wie können die Regeln des Handelns, welche sich die Einzelnen aus ihrer Freiheit erzeugen, unter einander zusammenstimmen? werden sie nicht je dem besonderen Interessenkreis der Einzelnen entsprechen und daher, da ja diese vielfach collidiren, soweit von einander abweichen, dass das Handeln eines Jeden nach seinen selbsterzeugten Regeln mit dem aller Andern in fortwährende Conflicte kommt, woraus sich ein Krieg Aller wider Alle, aber nicht eine sittliche Ordnung der Gesellschaft ergeben würde? 2) Wie kann die Freiheit eines Jeden sich an die von ihm selbst erzeugten Regeln gebunden fühlen, sie als verpflichtende Autorität anerkennen? Wird er nicht von einer Regel, die nur aus ihm selbst stammt, auch jeder Zeit sich selbst wieder entbinden können? Könnte es also auf diesem Wege jemals zu etwas von der Art, wie Pflichtgefühl und Gewissen, kommen? Oder setzt dieses nicht vielmehr immer das Gebundensein des Einzelwillens an einen höheren Willen, an eine bindende Autorität voraus? So wenigstens pflegten wir Anderen es bisher immer anzusehen und darum finden wir es schwer, das Gewissen aus der Selbsterzeugung der Regeln des Handelns, aus der Freiheit der Einzelnen, auf welche Ritschl's Ausspruch zunächst hinzuweisen scheint, zu erklären. Versuchen wir es also, ob wir etwa weiter kommen, wenn wir das unbestimmte „man" auf die Freiheit Aller, auf die Summe der Einzelnen in der Gesellschaft deuten. Dafür spricht auch die spätere Ausführung Ritschl's, in welcher er die Gewissenhaftigkeit gleichsetzt der Erfüllung der Berufspflicht, wie sie dem Einzelnen durch Ordnung und Sitte der Gesellschaft vorgezeichnet sei. Dass diese Ansicht sich des Beifalls der Mehrzahl unserer Zeitgenossen erfreut, ist bekannt und bei dem socialistischen Zug der Zeit ganz begreiflich. Das darf uns aber nicht abhalten, zu prüfen, ob sie denn wirklich im Stande sei, die Cardinalfrage aller Moral nach dem Grunde des Pflichtbewusstseins überhaupt befriedigend zu beantworten.

Die Gesellschaft empirisch betrachtet — und eine andere Betrachtung ist ja auf diesem Standpunkt grundsätzlich aus-

geschlossen — besteht aus der Summe der einzelnen Persönlichkeiten, welche unter sich durch die Gemeinsamkeit gleichartiger Interessen zu verschiedenen Gruppen oder Classen verbunden sind. Die herrschenden unter diesen Classen pflegen die Regeln des Handelns für die Gesellschaft festzusetzen, welchen der Anspruch auf gesetzliche Autorität beigelegt wird. Liegt nun diesem Anspruch kein tieferes, sowohl der Freiheit der Einzelnen als ihrer Interessengruppen vorausgehendes und übergeordnetes Recht zu Grunde, so ist es eine sehr ernsthafte Frage, warum sich Jeder verbunden fühlen sollte, seine eigene Freiheit und private Interessen unterzuordnen den Regeln, welche die Anderen aus ihrer Freiheit und ihren Collectivinteressen erzeugt haben. Selbst wenn diese Anderen die Majorität bilden, ist darum doch der Anspruch ihres Willens, als Autorität für Alle zu gelten, keineswegs begründet. So wenig aus blossen Nullen jemals eine Grösse wird, so wenig kann aus der blossen Summirung von egoistischen Einzelwillen jemals ein sittlich höherer Wille entstehen, der nicht bloss die Macht, sondern auch das Recht hätte, sich als Autorität für Alle geltend zu machen. Eben darauf aber beruht alle sittliche Gesellschaftsordnung, dass der Einzelne nicht bloss sich unterworfen fühlt der überlegenen Macht der Gesammtheit, bezw. der Majorität, sondern dass er sich innerlich gebunden fühlt an einen solchen höheren Willen, der das Recht hat, von Jedem Gehorsam zu fordern, weil er als der vernünftige Wille des Guten Allen die Anerkennung seiner verbindenden Kraft abnöthigt. In diesem inneren Sichgebundenfühlen, welches gar nicht aus der Freiheit, weder des Einzelnen noch der Vielen herstammt, sondern ein ursprüngliches Factum unserer menschlichen Natur und der Grund aller sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft ist, besteht das Wesen des Gewissens, welches eben darum, weil es auf transcendentalem Grunde ruht, stets religiösen Character trägt. So lange dieses religiös begründete Gewissen noch eine Macht in der Gesellschaft ist, so lange ist deren Ordnung auf einen Fels gegründet; gelänge es dem Empirismus, diese Macht zu erschüttern und den Leuten einzureden, dass das, was sie bisher für eine heilige Gottes-

ordnung und Gottesoffenbarung gehalten hatten, eigentlich nur Erzeugniss der Gesellschaft, bezw. ihrer herrschenden Classen sei, so wäre die Gesellschaftsordnung dem Hause zu vergleichen, das auf Sand gebaut ist, und alle kirchliche Predigt von der „Offenbarung Gottes in Jesu“ vermöchte seinen Fall nicht zu verhindern, ja nicht für einen Tag zu verzögern.

Die Sache hat jedoch auch noch eine andere Seite. Gesetzt, das Gewissen wäre wirklich nichts Anderes, als das Erzeugniss des jeweiligen Willens der empirischen Gesellschaft, so würde daraus unvermeidlich folgen, dass jede selbstständige Willensregung, auch wenn sie nicht aus Gewissenlosigkeit, sondern vielmehr aus Gewissenhaftigkeit stammte, als ein Unrecht gelten müsste, weil als Auflehnung gegen die alleinige Rechtsquelle des jeweiligen Gesellschaftswillens. Der Reformator, welcher das Unrecht des Bestehenden im Namen eines höheren idealen Rechts angreift, würde dann derselben sittlichen Verurtheilung unterliegen, wie der Verbrecher, der aus gemeiner Selbstsucht sich gegen die Gesellschaftsordnung vergangen hat. Und freilich hat ja die empirische Gesellschaft aller Zeitalter oft genug nach diesem Kanon gehandelt und hat die unbequemen Propheten des Wahren und Guten mit gleichen Strafen verfolgt wie die Räuber und Mörder. Aber das Gewissen der Menschheit hat doch noch immer solche Richtersprüche der „Obersten dieser Welt“ cassirt und hat die von ihrer zeitgenössischen Gesellschaft geächteten und gerichteten Herolde des Guten als die erkorenen Werkzeuge Gottes, als Heilige und Heilande verehrt. Ist das nicht ein lauter Protest des Gewissens gegen den Versuch der modernen positivistischen Morallehre, ihm seine übermenschliche Würde und Vollmacht zu rauben und es auf das gemeine Niveau eines blossen Echos der jeweiligen socialen Sitten und Meinungen herabzuziehen? Wollte man aber etwa sagen, dass das Ausnahmsfälle seien, welche wegen ihrer Einzigartigkeit für die allgemeine Frage nach dem Wesen des Gewissens nicht maassgebend sein dürfen — und wirklich scheint Ritschl am Schluss seines Vortrags das Recht der reformatorischen Emancipation von der Gesellschaftsordnung

auf die einzigartige Berufspflicht Jesu zurückführen zu wollen! — so wäre dann zu erinnern an die alltäglichen Fälle, wo die gesellschaftlichen Urtheile vom Gewissensurtheil in entgegengesetzter Richtung cassirt und corrigirt werden. Derselbe ideale Gerichtshof, der dem von der Gesellschaft verworfenen Märtyrer das wahre Recht zuerkennt, verurtheilt hinwiederum unbestechlich gar manche gefeierte Helden und Heldinnen der Gesellschaft, die nach dem Moralcodex ihrer Zeit und Umgebung, ihrer Standes- und Berufsgenossen für tadel- und fleckenlos gelten, ja als Muster der feinen Sitte und correcten Berufserfüllung gefeiert werden. In diesen beiderlei Erfahrungen liegt doch wohl der unwiderlegbare Beweis dafür, dass das Gewissen noch etwas Anderes ist als bloss das Product der gesellschaftlichen Bildung, dass sein Ursprung weiter zurückliegt als im veränderlichen Strom der geschichtlichen Erscheinungen, dass es als die Offenbarung der göttlichen Weltordnung innerhalb des persönlichen Geistes das subjective Correlat zu der objectiven Offenbarung derselben in den geschichtlichen Gesellschaftsordnungen bildet. Hätte der Mensch nicht von Haus aus diesen geistigen Compass in sich, dessen Magnetnadel unverrückbar nach dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht hinweist, so würde er haltlos hin- und hergeworfen werden zwischen der Scylla eines Egoismus, dessen hochmüthiger Freiheitstrotz an dem unverbrüchlichen Recht der Gesellschaft scheiterte, und der Charybdis eines Altruismus, in welchem die Persönlichkeit, ihres Rechts und ihrer Würde vergessend, sich als blindes Werkzeug an die Gesellschaft wegwürfe. Die richtige Vermittelung dieses Gegensatzes ist das grosse Problem unserer Zeit; Wissenschaft und Praxis bemühen sich auf mancherlei Wegen um seine Lösung, die doch auch in Zukunft nirgends anderswo zu finden sein wird, als da, wo die einfache Frömmigkeit sie immer gefunden hat: in der Gebundenheit des Gewissens eines Jeden an den heiligen Gotteswillen, der Jeden an Alle bindet und Jeden von Allen freimacht, weil er ebensowohl über Allen, wie durch Alle und in Allen ist.

Indem Ritschl durch seine Verneinung des religiösen Characters des Gewissens das Band, welches Moral und

Religion wurzelhaft verknüpft, durchschnitten hat, hat er auch die innere Vermittelung des eben genannten Gegensatzes unmöglich gemacht. Darin liegt der Grund der sowohl für die praktische als für die theoretische Würdigung seiner Theologie höchst beachtenswerthen Erscheinung: ihres Schwankens zwischen hochgespanntem moralischem Subjectivismus und einem das Recht der Persönlichkeit verkürzenden kirchlich-positivistischen Socialismus. Noch auffallender als bei Ritschl selbst tritt uns dies bei seinem Schüler Herrmann entgegen.

II.

In seinem Buch: „Die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ stellt Herrmann die etwas sonderbare Definition des Sittlichen voraus, es sei eine Nothwendigkeit am Wollen, näher eine Nothwendigkeit für denkende Wesen, welche im Selbstgefühl ihr Dasein geniessen und von dessen Mittelpunkt aus die Beziehungen desselben bestimmen. Indem das vernünftige Subject sein eigenes Sein behaupte, empfange es die Nöthigung, auf die Realität des Unbedingten zu rechnen. Denn der Mensch könne sein persönliches Leben nur so behaupten, dass er sich als Endzweck denke, sein Innenleben von der Natur unterscheide, es als in sich geschlossenes Ganzes aus dem Gebiet der Beziehungsbegriffe heraushebe. Das Abschliessen des inneren Lebens im Gedanken des Endzweckes sei aber nur möglich, wenn die Person ihr Wollen einem unbedingten Gesetz unterworfen denke. Das Sittengesetz sei daher nicht auf sittliche Erfahrungen zurückzuführen, sondern auf den Begriff der Freiheit, der selbst nichts als eine Auslegung desselben sei (a. a. O. S. 163). Das unbedingte Gesetz sei das Mittel der Selbstbehauptung der Persönlichkeit als Endzweck und werde als solches vom handelnden Willen selbst hervorgebracht. Sein allgemeinster Inhalt sei die Persönlichkeit selbst. „Dass die Persönlichkeit, ein von den Verhältnissen unabhängiges Innenleben des Menschen, verwirklicht werde, dahin lässt sich jede sittliche Forderung interpretiren“ (S. 198). Hieran knüpft dann Herrmann eine lebhafte Polemik gegen alle Diejenigen, welche der Meinung sind, dass eine rechtverstandene Auto-

nomie des Sittengesetzes die Ergänzung und Begründung derselben durch Theonomie nicht bloss zulasse, sondern erfordere.

Er hätte sich diese Polemik ersparen können. Denn das bestreitet ihm ja natürlich Niemand, dass das Sittengesetz, wenn es einmal in der von ihm beliebten Weise gefasst wird, gegen jedwede Theonomie sich schlechthin spröde verschliesst. Die Frage ist nur, ob seine Fassung des autonomen Sittengesetzes richtig sei? Und diese Frage muss sehr entschieden verneint werden. Es ist noch das Mildeste, was sich darüber urtheilen lässt, wenn man darin „den leersten Formalismus" findet [1]). Mir scheint ein Gesetz, welches der persönliche Wille als ein Mittel, um sich als Endzweck zu behaupten, hervorbringt, überhaupt nicht sittlich zu sein, sondern die Maxime eines gröberen oder feineren Egoismus auszudrücken; eines gröberen, wenn die Person sich in der Art als Endzweck behaupten will, dass sie die ganze übrige Welt (Natur- und Menschenwelt, NB!) als blosses Mittel für ihren Selbstzweck betrachtet und verwendet; eines feineren, wenn die Person, um sich der Hemmungen ihrer Freiheit seitens der Aussenwelt zu erwehren, ihr Innenleben in Abschliessung gegen das Gebiet der äusseren Lebensbeziehungen geniessen will. Dass die Persönlichkeit sich verwirkliche und geniesse in einem von den Verhältnissen unabhängigen Innenleben, diese Herrmann'sche Formulirung des Sittengesetzes bezeichnet ganz genau das stoische Tugendideal; damit der Mensch sein Innenleben frei erhalte, soll er in stolzer und selbstgenügsamer Apathie von allen Beziehungen zur Welt, besonders der Menschenwelt, sich losmachen, so wollten es die Stoiker und wurden damit die ersten Lehrer einer „autonomen" Moral, welche den Menschen, um ihn von der Welt zu befreien, alles werthvollen sittlichen Inhalts entleert und dieses leere, stolze, aufgeblasene Ich vergöttert. Dass ein solcher Cultus des isolirten abstracten Selbst ebensowenig wahrhaft sittlich wie religiös sei, das steht uns Anderen

---

1) Mit Krauss, in seinem Sendschreiben an Herrmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 202.

wenigstens fest. Und auch Herrmann selbst kann dieser Einsicht nicht auf die Dauer sich entziehen. Denn wo er von der Begründung zur Entfaltung seiner Moral übergeht, gibt er der bisher rein negativen Fassung des Sittengesetzes (als Freiheit der Person von äusseren Verhältnissen) plötzlich einen positiven Inhalt an den Beziehungen zur Natur- und Menschenwelt: Nicht nur in sich selbst, sondern auch in den anderen Menschen solle man die Persönlichkeit, den Endzweck achten, und das sei nur so möglich, dass man in den eigenen Endzweck den der Anderen mit aufgenommen denke und umgekehrt. Die systematische Verbindung persönlicher Geister, in welcher der Einzelne ebenso Zweck wie Mittel sei, bilde die concrete Form, in welcher der Mensch den Gedanken seiner Autonomie erreiche. (S. 232. 285.) Das ist nun zwar an sich ganz richtig; die Frage ist nur, ob es denn auch mit dem voraufgestellten Princip sich vereinigen lasse. Vergebens sahen wir uns bei Herrmann nach irgend welcher Ableitung und Vermittelung dieses concreten sittlichen Inhalts mit jenem abstracten Princip um. Und in der That ist eine Vermittelung beider gar nicht möglich.

Hat man einmal so, wie Herrmann thut, das egoistische „Sichselbstwollen“, „Sich als Endzweck behaupten und geniessen“ des autonomen Einzelwillens zum Ausgangspunkt gemacht, so ist von da aus schlechterdings kein Weg mehr zu dem Grundsatz des Altruismus, dass der Einzelne auch die Anderen als Selbstzweck achten und sich selbst zum dienenden Mittel für gemeinsame Zwecke hergeben soll. Letzterer Grundsatz ist nicht etwa eine Ergänzung, er ist einfach die Aufhebung des voraufgestellten Princips. Wenn Herrmann der Meinung war, die zuerst egoistisch begründete Ethik nachher doch altruistisch entfalten zu können, so war er in demselben Irrthum befangen, wie die Utilitarier, welche von dem Satz ausgehen, dass das Streben nach dem, was Einem Lust bereitet, oder nach der eigenen Glückseligkeit das dem Menschen einzig Mögliche sei, und von da aus im Handumkehren zu dem Satz übergehen, dass Jeder nach der Glückseligkeit Aller streben solle, ohne zu beachten, welch ein cardinaler Unterschied, ja unter Umständen Gegensatz

der Motive besteht zwischen dem Streben nach dem eigenen und dem nach fremdem Glück. Dass allerdings Herrmann's Ausgangspunkt nicht der gewöhnliche utilitaristische, sondern der stoisch-idealistische Egoismus ist, das macht für die vorliegende Frage keinen wesentlichen Unterschied. So wie so bleibt es immer ein cardinaler Fehler jeder Moraltheorie, vom egoistischen Princip auszugehen und dasselbe nachträglich durch einen völlig in der Luft schwebenden altruistischen Zusatz ergänzen zu wollen, statt vielmehr von vorneherein das Princip so zu fassen, dass es den Gegensatz von Ich und Anderen als die beiden untrennbar verbundenen correlaten Seiten einer höheren Einheit einschliesst. Es verhält sich damit auf dem praktischen Gebiete genau analog wie auf dem theoretischen. Wie man vom abstracten Selbstbewusstsein aus niemals das Bewusstsein eines realen Objects ableiten kann, da vielmehr das eine nur zugleich mit dem anderen und mittelst des anderen wirklich ist, ebenso kann man vom abstracten Selbstgefühl aus niemals das Mitgefühl oder Gemeingefühl ableiten, da vielmehr das Eine nur mit und an dem Anderen wirklich ist. Verhalten sich aber beide Seiten als so untrennbar zusammengehörige Correlate, so kann offenbar ihr Gegensatz nicht das Letzte, das Ursprüngliche sein, sondern er muss die Erscheinung einer zu Grunde liegenden Einheit sein, welche beide Seiten so zusammenhält, dass es unmöglich ist, die eine von der anderen loszureissen. Die Frage aber nach dem Einheitsgrund und -Band zwischen Ich und Nichtich führt nothwendig zu transcendentalen Positionen, also zur religiösen Begründung der Moral.

Auch Herrmann sucht nun allerdings von der Moral aus den Uebergang zur Religion zu gewinnen; zwar nicht so, dass das Sittliche religiös begründet würde, wodurch nach seiner Meinung die Autonomie und Würde der Persönlichkeit gefährdet würde; wohl aber so, dass das sittliche Bewusstsein in religiösen Urtheilen über die Welt sich vollende. Wenn das sittliche Urtheil über sich selbst aufgeklärt werde, so erzeuge es das Urtheil, dass das Gute die unermessliche Welt beherrscht, dass die Beziehungen des Naturlebens, in die wir verflochten sind, mithelfen müssen zum Aufbau eines Geister-

reiches, dass die Welt als Ganzes dem Endzweck unterworfen sei, in welchen das ganze Selbstgefühl einer Person hineingelegt ist, oder deutlicher: dass ein allmächtiger Wille durch alle einzelne Personen und durch die natürlichen Bedingungen ihres Daseins das höchste Gut als seinen Selbstzweck zu Stande bringe. Ein solches Urtheil sei religiöser Art, folglich gelange die Sittlichkeit durch die Vermittelung eines religiösen Urtheils zur individuellen Wirklichkeit in einem Menschenleben.

Mit dem Inhalt dieser Urtheile sind nun zwar auch wir Anderen ganz einverstanden, aber wir meinen daraus auch die Folgerung ziehen zu müssen, dass Menschen- und Naturwelt, wenn doch Gott durch Beide seinen Selbstzweck hervorbringt, dann auch Beide in Gott begründet sein müssen, dass also Beide nicht als ein letzter Gegensatz hinzustellen, sondern auf gemeinsamen Ursprung im Willen des Schöpfers zurückzuführen seien, und dass insbesondere das sittliche Handeln der Menschen, wenn es Organ der Verwirklichung des göttlichen Zwecks ist, auch sein sittliches Gesetz nicht sich selbst gegeben, sondern von Gott empfangen habe, weil es ja doch undenkbar wäre, dass unser Handeln den Zwecken des göttlichen Willens als Organ dienen könnte, wenn es nicht von ebendemselben seine Norm und Regel der eigenen Zwecksetzung empfangen hätte. Diese Consequenz erscheint so selbstverständlich, dass man trivial zu werden fürchten muss, wenn man ausdrücklich darauf hinweist. Gleichwohl ist dieses hier nothwendig, da eben Herrmann jene uns Anderen so selbstverständliche Consequenz nicht anerkennt, sondern auch nach seiner Ableitung der die Sittlichkeit vollenden sollenden religiösen Urtheile immer wieder und mit verstärktem Nachdruck darauf zurückkommt, dass die Unbedingtheit des autonomen Sittengesetzes jede religiöse Begründung desselben verbiete, und dass Natur- und Sittenwelt schlechterdings nicht auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen seien. Dass durch diese Verleugnung der nothwendigen Consequenz jenes religiösen Urtheils das Vertrauen zu der objectiven Wahrheit desselben nicht eben erhöht werden kann, das liegt auf der Hand. Es lässt sich nicht

leugnen, manche der betreffenden Sätze Herrmann's lauten so, dass sie Jeden, der nicht sonsther denselben als eifrigen defensor fidei kennen würde, zu der Vermuthung führen könnten, ihm selber gelte das religiöse Urtheil nur als eine den sittlichen Zwecken förderliche, aber an sich unwahre subjective Fiction, wie dieses die Ansicht der atheistischen Positivisten ist. Ich will nur einige seiner auffallendsten Sätze hier zusammenstellen.

„Das Wesen des Gottes, der nichts weiter sein will als der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur“ (S. 210). „Die Religion ist von Anfang nur verständlich als der Ausdruck der persönlichen Selbstgewissheit des irgendwie sittlich bestimmten Menschengeistes“ (250). „Ihre (der religiösen Urtheile) Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft“ (251 — man beachte: „ausläuft“ es ist also diese „Idealwelt“ nur das Ziel für das sittliche Handeln, keineswegs sein realer Grund, sie ist nur ein Seinsollendes, nicht ein wirklich Seiendes). „Für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden, ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen. Wer diese und sein eigenes von ihr unablösbares Innenleben als eine Wirklichkeit eigener Art nicht anerkennen und beachten mag, darf weder für noch wider die Religion gehört werden“. (Obgleich ein solches sittliches Ungeheuer, das weder die sittliche Gemeinschaft noch sein eigenes Innenleben anerkennen würde, natürlich noch in keinem Zeitalter der Theologie existirt hat, erlaubt sich Herr Herrmann noch den folgenden Zusatz beizufügen:) „Indessen würde man sich die Kenntnissnahme von der Theologie der Gegenwart vielleicht mehr, als erlaubt ist, abkürzen, wenn man diesen Kanon strikt befolgen wollte“ (253). „Indem das Sittengesetz den ihm unterworfenen Willen als einen freien denken lehrt, bringt es uns zum Bewusstsein, dass wir über die Persönlichkeit hinaus nicht mehr fragen sollen: Durch welches Andere ist sie möglich? In ihr hat die sittliche Person den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen erreicht. Wir

geben daher den Standpunkt auf, auf den uns das Sittengesetz stellt, wenn wir uns die sittliche Persönlichkeit wie etwas objectiv Gegebenes gegenüberstellen und dieselbe unter einem vermeintlich höheren Gesichtspunkt mit der Vielheit der erklärbaren Dinge zusammenfassen. Indem wir dieses thun, werfen wir uns ja auch in persönlicher Ueberzeugung auf ein Letztes, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die dem persönlichen Leben unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen. Aber wir verschmähen damit zugleich denjenigen Abschluss, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und indem wir uns mit diesem in Conflict setzen, bringen wir einen Zwiespalt in unsere Lebensanschauung, der nicht nur ein Kreuz für das Denken ist, sondern nach dem objectiv sittlichen Maassstab als unsittlich betrachtet werden muss". (255 f. — Der Gedankengang dieses Satzes ist sehr räthselhaft; wie soll es zu reimen sein, dass wir „Zwiespalt in unsere Lebensanschauung" dadurch bringen, dass wir uns auf ein Letztes werfen, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen?" So gewiss Letzteres die richtige Characteristik der religiösen Denkweise ist, so unfasslich ist es, wie man diese verwerfen kann unter dem Vorgeben, dass sie mit dem Sittengesetz in Conflict komme und Zwiespalt in unsere Lebensanschauung bringe!) „Die Aneignung des sittlichen Endzwecks, die Anerkennung des allgemein giltigen Gesetzes kann sich für Jeden nur in dem Bewusstsein vollziehen, dass er selbst Endzweck ist, ein absoluter Anfangspunkt der sittlichen Welt, d. h. in dem Bewusstsein der Freiheit" (257). „Derselbe Inhalt erscheint in dem einen Fall als die Macht über die Welt, welche der natürlichen Bedingtheit unseres Lebens ihre Schrecken nimmt; im andern Fall als das Lebenselement unserer Freiheit" (258). „In dem religiösen Vertrauen, dass der Inhalt des Sittengesetzes die Macht über die das menschliche Subject selbst umfassende Naturwelt ist, in diesem Glauben an Gott wird ein Verständniss dessen, was das Sittengesetz dem Menschen zuspricht, und damit die Sittlich-

keit selbst erst möglich". (286 — man beachte die hier ausgesprochene Gleichung: Inhalt des Sittengesetzes = Gott; an anderen Stellen, z. B. S. 163, haben wir die Gleichung: Inhalt des Sittengesetzes = menschliche Freiheit; also folgt aus Combination der beiden Gleichungen die dritte: Gott = menschliche Freiheit; eben darauf scheint die vorher citirte und besonders die folgende Stelle hinauszukommen:) „Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, gerade das Medium, durch welches sich für den individuellen, durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, dass er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewissheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Zweck anzuerkennen". (258 — ist der Gottesglaube hiernach nur das Mittel der individuellen Aneignung und Vollziehung des an sich schlechthin autonomen Sittengesetzes, so ist die Religion nur Dienerin der Moral und unterliegt dann dem Verdacht, dass sie eine bloss für praktischen Behuf zweckmässige, der objectiven Wahrheit entbehrende menschliche Idealbildung sei.)

Ich bin überzeugt, dass jeder unbefangene Leser der hier citirten Sätze, wenn er ihren Urheber nicht sonst kennen würde, sie ohne Weiteres verstehen würde als das Bekenntniss eines Anhängers von Feuerbach oder A. Lange oder Comte oder Mill, kurz der heute so weit verbreiteten atheistischen Humanitätsreligion, welche Gott durch das sittliche Menschheitsideal ersetzen will. Nun bin ich zwar weit entfernt davon, dem Theologen Herrmann eine persönliche Hinneigung zu derartigen atheistischen Theorieen zu imputiren. Nur um so merkwürdiger und sachlich bedeutsamer aber scheint es mir zu sein, dass er durch die logische Consequenz des einmal eingenommenen Standpunktes zu derartigen Aeusserungen geführt wird, deren logisch nothwendige Tragweite von seiner persönlichen Gesinnung ohne Zweifel weit abliegt. Vielleicht dürfte man im Anklang an ein bekanntes Wort Jakobi's von Herrmann urtheilen, dass er mit dem Kopfe Feuerbachianer, mit dem Herzen aber gläubiger Christ sei. Es bleibt dabei immerhin der Wunsch und die Hoffnung zulässig, dass sein Herz auch seinen Kopf noch zur Raison bringen möchte,

sodass er dem Gottesglauben nicht nur ein so problematisches Existenzrecht zwischen Thür und Angel zugestehen, sondern ihm das gebührende Heimaths- und Herrschaftsrecht im menschlichen Geistesleben zurückgeben würde. Das könnte aber freilich nur geschehen, wenn er den Fehler schon im Ansatz seiner Rechnung entdecken und verbessern, d. h. aber, seinen principiellen Standpunkt aufgeben würde.

Dieser Standpunkt lässt sich kurz bezeichnen als abstracter subjectiver Idealismus, der hier, wie überall, den schroffen Dualismus zwischen Geist und Natur einschliesst. Dieser findet sich zuerst im Alterthum bei den Stoikern, wo er der geschichtlich begreifliche Rückschlag gegen die naive Vergötterung der Natur in der heidnischen Volksreligion war. Dann hat dieser Dualismus in der Form des naturfeindlichen Asketismus die Jahrhunderte der alten und mittleren Kirche und der scholastischen Theologie beherrscht. Aus dieser ist er in die cartesianische Philosophie herüber gekommen, von wo er zu Wolff überging, und von diesem hat ihn dann schliesslich noch Kant als altes Erbstück übernommen. Während aber Kant bei aller schroffen Spannung des Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit doch eine gemeinsame Wurzel Beider andeutete und nur zu zaghaft war, um diese höhere Einheit bestimmt zu behaupten und ernsthaft durchzuführen, so wird er hierin von Ritschl und Herrmann noch übertrumpft. Nach Letzterem soll die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Sittlichkeit und Natur nicht etwa bloss, wie bei Kant, zu schwierig für unser menschliches Erkennen, sondern geradezu roh, unsittlich, irreligiös sein. Herrmann kann sich, wenn er auf dieses sein Lieblingsthema zu sprechen kommt, gar nicht genug thun in pathetischen Aussprüchen, deren blinder Eifer auf den nüchternen Leser freilich mehr einen erheiternden als erschütternden Eindruck macht. Ich füge zu der oben schon citirten Stelle von S. 256 noch die folgende, besonders bezeichnende hinzu: „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös; sie bestreitet die Realität des Sittlichen und die

absolute Geltung der positiven Religion" (269). „Für das Christenthum gibt es keinen identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur. Denn die sittliche Welt ist als Selbstzweck Gottes in dem Schöpferwillen gesetzt, der die Natur als das Reich der Mittel schafft. Darin ist der christliche Supranaturalismus begründet, der uns nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das wahrhaft Wirkliche suchen lässt. Diese religiöse Erhebung des Menschen über die Welt wird aber in demselben Grade unmöglich, als man wirklich in einer Gottesidee seinen Frieden findet, in welcher der Unterschied des Sittlichen und Natürlichen principiell aufgehoben ist. Dass die christliche Theologie, indem sie die Gedankenreihen einer solchen Metaphysik direct verwerthet, ihren eigenen Zweck nothwendig verfehlt, leuchtet daher ein" (S. 355 f.). — Die arme christliche Theologie, was muss sie sich jetzt nicht alles von Herrn Herrmann und Genossen nachsagen lassen! Indessen kann sie sich damit trösten, dass von den über sie ergehenden Verdammungsurtheilen auch die sämmtlichen biblischen Schriftsteller mitbetroffen werden, da sie ja allesammt vom I. Buch Moses an bis zur Apokalypse einstimmig gelehrt haben, dass Natur und Sittenwelt ihren identischen Grund haben in Gott, der Schöpfer und Gesetzgeber und Erlöser zumal ist. Dass die sittliche Welt als Selbstzweck Gottes und die Natur als Mittel dazu im göttlichen Schöpferwillen gesetzt seien, ist sehr richtig und wird von keinem Theologen bestritten; wiefern aber dieser Satz einen Beweis dafür bilden könne, dass es für das Christenthum keinen identischen Grund der Natur und der sittlichen Welt gebe, das, gestehe ich, geht über meinen Verstand; nach meiner Logik ist ja jener Satz just der Beweis für's Gegentheil. Wenn ferner nach demselben Citat der christliche Supranaturalismus darin bestehen soll, dass wir das Wahrhaftwirkliche in der sittlichen Persönlichkeit suchen, so ist das ein sehr befremdlicher Begriff von „Supranaturalismus". Wenn auch die Bedeutung dieses Wortes mehrfache Nüancen hat, so besagt es doch im Allgemeinen immer soviel, dass der Mensch in seinem religiösen und sittlichen Leben in steter Abhängigkeit vom lebendigen Gott

stehe. Gerade das aber soll nach Herrmann nicht der Fall sein, da er ja die sittliche Persönlichkeit ebenso sehr von ihrem göttlichen Grunde wie von der Natur loslöst und auf sich selbst, auf ihre eigene unbedingt selbstgesetzgebende Freiheit stellt. Das ist offenbar das genaue Gegentheil vom christlichen „Supranaturalismus", es ist der stricte Kant'sche Rationalismus, und zwar in seiner schroffsten, noch über Kant selbst hinausgehenden Zuspitzung. Solche geflissentliche Verwechselung der Begriffe ist ein der Ritschl'schen Theologie eigenthümlicher, nicht eben schöner Zug.

Wenn Herrmann, statt immer nur in stolzen Worten über alle Andersdenkenden abzusprechen, sich nur einmal entschliessen könnte, über die Tragweite und das innere Verhältniss seiner eigenen Aufstellungen sich besonnene Rechenschaft zu geben, so könnte es ihm unmöglich entgehen, wie sehr er sich fortwährend in cardinalen Widersprüchen ergeht. Er führt zwar mehrfach in ganz zutreffender Weise aus, dass die concrete Sittlichkeit nicht in blosser Verneinung der Natur bestehen dürfe, sondern diese zum Material der sittlichen Verarbeitung machen, den Zwecken des Geistes unterordnen, verklären und veredeln solle. Sehr richtig; aber wie soll denn dieses positive Verhältniss des sittlichen Geistes zur Natur möglich sein, wenn Beide einander so gänzlich fremd gegenüberstehen, dass sie von Haus aus gar nichts gemein haben, wenn sie durch eine ursprüngliche Kluft geschieden und auf keine höhere Einheit als ihren gemeinsamen Grund zurückzuführen sind? Diese so naheliegende Frage scheint Herrmann nicht überlegt zu haben; er hat es sich nicht klar gemacht, dass die Natur, um Mittel für den sittlichen Zweck des Geistes werden zu können, auf ihn hin organisirt sein, also selbst auch schon etwas Geistiges in sich schliessen muss, welches dem geistigen Subject als gegebene Anknüpfung für seine freie Selbstbestimmung dienen kann. Ganz besonders gilt dieses von der Natur am Menschen selbst. Es ist ja freilich sehr wahr, dass die Naturtriebe in ihrer unmittelbaren Regsamkeit, wie sie im natürlichen Menschen erscheinen, nicht in Harmonie, sondern in Zwiespalt mit unserer göttlich-geistigen Bestimmung stehen, dass Fleisch

und Geist wider einander gelüsten, wie Paulus sagt. Allein wenn man daraus das Urtheil entnehmen wollte, dass die menschliche Naturanlage, das Ganze seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, Triebe und Gefühle überhaupt und in jeder Hinsicht nur geist- und gottwidrig sei, so wäre das eine manichäische, pessimistische Beurtheilung des Menschen, bei welcher völlig unbegreiflich bliebe, wie denn eine so geistwidrige Natur jemals das Material unserer sittlichen Arbeit werden und durch dieselbe zu einer neuen Natur und einer höheren Welt des sittlich Guten gestaltet werden könnte; es bliebe unter jener Voraussetzung dem sittlichen Willen nur das rein negative, asketische Verhalten zur eigenen Natur wie zu der umgebenden möglich. Eine solche Consequenz will Herrmann mit Recht nicht, aber er zeigt nirgends, wie man ihr von seinem Prinzip aus entgehen könne. Ferner, wie sollen wir es unter jener Voraussetzung des schroffen Gegensatzes von Geist und Natur denkbar finden, dass ein Sittengesetz, dessen Inhalt der völlig abstracte Gedanke der unbedingten Freiheit der Persönlichkeit sein soll, jemals dazu kommen könnte, auf den Menschen bestimmend einzuwirken und wirkliche Sittlichkeit hervorzubringen? Was den Willen als Beweggrund beeinflussen soll, das muss doch einem in ihm selbst liegenden Trieb entsprechen, muss an einem natürlichen Gefühl der Werthschätzung seinen Anwalt finden. Es muss also in der menschlichen Natur selbst schon ein Keim des Sittlichen, ein unbewusst Sittliches liegen, woraus das wirklich Sittliche und bewusst Sittliche sich erheben kann. Hätte die sittliche Bildung der Menschheit auf den philosophischen Gedanken des Sittengesetzes, wie Herrmann dasselbe versteht, warten müssen, so hätte diese Bildung niemals auch nur beginnen können. Zu unserem Heile aber hat der Schöpfer schon in unsere Natur jene unscheinbaren Keime gepflanzt, welche nicht auf die Weisheit der Philosophen erst warten mussten, sondern schon im einfachen Verkehr der Menschen mit einander zur sittlichen Bildung führten: wir nennen sie Mitgefühl, Gemeingefühl, Ehrfurchts- und Pflichtgefühl, kurz jene natürlichen Gefühle, welche Mensch an Mensch in Liebe und Gehorsam binden. Es dünkt mir nicht wohlgethan,

diese vom Schöpfer selbst gelegten Fundamente aller menschlichen Gesittung darum zu verachten, weil sie zur menschlichen „Natur“ gehören und dem sittlichen Reflectiren des persönlichen Geistes noch vorausliegen. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, dass die wirkliche Sittlichkeit unserer Gattung als natürliche Ausstattung mitgegeben sei; jene sittlichen Keime bedurften ja vielmehr der Entwickelung und Pflege durch die lange und mühsame Arbeit der Geschichte. Aber ohne die ursprüngliche sittliche Anlage wäre überhaupt keine sittliche Entwickelung möglich gewesen und hätte die Geschichte das von Haus aus gänzlich Fehlende auf keinem Wege nachträglich hinzubringen können, auch nicht durch eine göttliche Offenbarung. Und damit kommen wir auf den Punkt, auf welchem der Widerspruch zwischen Herrmann's philosophischen Prämissen und und seinen theologischen Ausführungen am grellsten zu Tage tritt.

Nachdem die ersten drei Viertel seines Buches davon gehandelt hatten, dass die sittliche Person die Lösung des Welträthsels sei, das Letzte unseres Denkens, über welches wir schlechterdings nicht hinausgehen dürfen, ohne in unsittlicher Rohheit die Unbedingtheit des Sittengesetzes zu verleugnen, und dass auch der Gottesglaube nur das Mittel zur individuellen Aneignung und Verwirklichung des Sittengesetzes sei: so beginnt mit dem Uebergang zu den theologischen Ausführungen plötzlich eine ganz andere Tonart. Wir werden jetzt durch Sätze wie die folgenden überrascht: „Die Quelle der religiösen Erkenntniss ist für uns weder unsere Sittlichkeit noch irgendwelche Metaphysik, sondern die Offenbarung. So nennen wir ein Ereigniss, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben“ (S. 365). Und zwar soll die Offenbarung stets, auch schon für die Offenbarungsträger selbst, ein äusseres Ereigniss sein. Woran aber wird sich ein solches als eine göttliche Offenbarung erkennen lassen? Etwa an den Wunderereignissen, welche den ordentlichen Lauf der Natur unterbrechen? Mit so vieler vorsichtigen Zurückhaltung sich Herrmann über diese Frage ausspricht, so geht doch so viel aus seiner Erörterung deutlich hervor, dass er

den sinnlichen Wundern keinen besonderen Werth als Erkenntniss- und Beglaubigungsmitteln der Offenbarung zuspricht. Und darin hat er gewiss Recht. Was als göttliche Kundgebung erkannt werden soll, das muss sich im eigenen Innern des Menschen beglaubigen, indem es an die in ihm schon vorhandene innere Offenbarung, an sein Gewissen und seine gottähnliche, darum auch gottahnende Vernunft anknüpft und sich dazu verhält wie die Erfüllung zur Weissagung. Auf diese innere Gottesoffenbarung, dieses Licht im Menschen, dieses Zeugniss des Gewissens, diesen „Zug des Vaters zum Sohne", kurz, auf dieses Göttliche im Menschen haben sich alle geschichtlichen Offenbarungsmittler berufen und auch die kirchliche Apologetik hat von Anfang sich darauf gestützt. Aber gerade von dieser inneren Anknüpfung jeder äusseren Offenbarung will die Ritschl'sche Theologie nichts wissen. Herrmann insbesondere hat dafür gar keinen Raum. Denn im Menschen als Naturwesen kann er sie nicht finden und der Mensch als sittliches Vernunftwesen steht nach ihm so spröde und selbstherrlich auf sich selbst, dass kein innerer Zusammenhang, kein in seinem Wesen liegendes Band ihn mit Gott verknüpft. Kann sonach das äussere Offenbarungsereigniss, bezw. die Kunde davon, sich nicht innerlich am Menschen als göttliche Wahrheit ausweisen, was bleibt da übrig, als den Mangel des inneren Geisteszeugnisses zu ersetzen durch die Vielheit der äusseren Zeugen und Genossen desselben Glaubens? So geschieht's denn hier in der That. Da der Gläubige, sagt Herrmann, die Religion nicht direct gegen den Vorwurf, sie sei die Einbildung einer energischen Subjectivität, zu vertheidigen vermöge, so bekomme für ihn das Bestehen religiöser Gemeinschaft den unersetzlichen Werth einer Ergänzung seiner eigenen Gewissheit. Er ergreife mit brennendem Verlangen das Zeugniss der Geschichte und besonders der religiösen Ueberlieferung seiner eigenen Kirche, um sich zu vergewissern, dass er in seinem Glauben einer thatsächlichen Macht über viele Gemüther, die dadurch mit ihm verbunden werden, unterliege. Also die Vielheit der Mitglaubenden, die kirchliche Ueberlieferung und öffentliche Meinung muss den Mangel der inneren Gewissheit ersetzen.

So schlägt der hochgespannte subjective Idealismus zuletzt in sehr massiven kirchlichen Positivismus um. Die anfängliche falsche Freiheit von Gott rächt sich am Ende durch falsche Abhängkeit von Menschen. Und damit wiederholt sich auf practischem Gebiet dasselbe, was ich im ersten dieser Aufsätze als den Character der Ritschl-schen Erkenntnisstheorie nachgewiesen habe: dass auf einen abstracten subjectiven Idealismus ein naiver Realismus aufgepfropft wird. Es ist aber einleuchtend, dass zwischen diesen zwei völlig heterogenen Standpunkten so wenig eine innere Einigung und dauernde Verbindung möglich ist, wie zwischen Wasser und Oel.

Auch Herrmann entschlägt sich sofort, nachdem er einmal den Boden der positiven Offenbarung betreten hat, aller erkenntniss-theoretischen Kritik mit einer Leichtigkeit, die man bei einem Verehrer Kant's nicht erwarten sollte. Besonders aufgefallen ist mir dies bei einer stark markirten Stelle seiner Schrift über „die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie". Er sagt da, den Glauben könne nur ein selbsterlebtes Ereigniss bewirken, eine Thatsache, die fest und sicher im Leben des Menschen steht, und diese Thatsache sei für Jeden von uns Jesus Christus. Nun muss ich in der That gestehen, dass es mir schlechthin unmöglich scheint, mit diesen Worten — und sie sind ausdrücklich als der Kern der ganzen Controverse bezeichnet — einen denkbaren Gedanken zu verbinden. Unser „selbsterlebtes Ereigniss" ist doch gewiss ein Vorgang innerhalb des Bewusstseins der einzelnen heute existirenden Christen; wie ist es denn möglich, damit eine geschichtliche Person, die vor 18 Jahrhunderten in Palästina lebte, nude pure zu identificiren? Oder sollte etwa der Verfasser unter jenem seltsamen „Ereigniss", welches nach seinen Worten einerseits als ein selbsterlebter, also innerlicher und gegenwärtiger Vorgang und andererseits doch zugleich als eine in Raum und Zeit ausser uns und fern von uns verlaufene Reihe von Vorgängen gedacht werden müsste, nichts weiter gemeint haben als den Gefühlseindruck, welchen die Vorstellung von der geschichtlichen Person Jesu in den heutigen Christen hervorruft? Aber

warum hat er denn eine so einfache Sache so wunderlich verzwickt ausgedrückt? Vielleicht darum, weil man bei der richtigen Ausdrucksweise zu deutlich erinnert worden wäre an die vielfachen Mittelglieder psychologischer und historischer Art, welche mitten inne liegen zwischen dem gegenwärtigen Erlebniss eines Gefühlseindrucks zufolge der Vorstellung von Jesus und der letzten Ursache dieses Gefühls in der geschichtlichen Person selbst. Diese Mittelglieder mag man ja immerhin in der erbaulichen Sprache überspringen, aber in der begrifflich genauen Redeweise, wie sie wissenschaftlichen Untersuchungen geziemt, ist denn doch solches Ignoriren aller Zwischenglieder und unmittelbare Identificiren so völlig verschiedenartiger Dinge, wie eine geschichtliche Person und ein Gefühlseindruck es sind, eine über das Maass des Erlaubten hinausgehende Naivität. Und man sage nicht, dass es sich hierbei nur um eine sachlich bedeutungslose Ungenauigkeit der Redeweise handele; es hängt vielmehr sehr viel an dieser confusen Vereinerleiung der subjectiven Bewusstseinsthatsache und ihres historischen Objects. Denn es wird dadurch die sehr bedeutsame Frage umgangen und unterdrückt, wie sich der subjective Bewusstseinsvorgang, die Gefühlserregung durch das Vorstellungsbild von Christus, verhalte zu der objectiven Realität der geschichtlichen Person selbst. Wo irgend diese Frage einmal ernsthaft gestellt ist, da kann man sich nicht mehr beruhigen bei der einfachen Identification des idealen Gehalts, welcher sich in unserem Bewusstsein mit der Vorstellung von Christus verbindet, und der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu, wie sie an sich gewesen ist. Man kann sich dann der Erwägung nicht wohl entziehen, wie verschiedenartig das Christusbild schon innerhalb des neuen Testaments, ja bei den einzelnen Evangelien gezeichnet ist, von seinen Um- und Fortbildungen in der Kirchenlehre ganz abgesehen, und wie schwer es gelingen will, aus diesen verschiedenen Bildern ein wirklich einheitliches und anschauliches Gesammtbild zu gewinnen. Dann drängt sich aber auch die Erwägung auf, dass es doch eigentlich für die Hauptsache, nämlich die Erzeugung des werthvollen Gemüthserlebnisses der jetzt lebenden Christen, nicht so sehr darauf

ankomme, welcher Grad von geschichtlicher Treue dem für jenen Zweck gebrauchten Vorstellungsbild von Christus zukomme, als vielmehr darauf, welchen Schatz von heilskräftigen Wahrheiten es in anschaulicher und fasslicher Form enthalte. Daraus aber folgt zuletzt die Einsicht, dass der unmittelbar wirksame Grund jener heilsamen Erlebnisse nichts Anderes ist, als das im Bewusstsein der Gemeinde lebendig sich fortpflanzende Ideal oder Princip oder Geistesgesetz (Röm. 8, 2) christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, welches von der geschichtlichen Person Jesu wohl ausgegangen, aber keinesfalls mit ihr identisch ist. Zu solchen Gedankengängen, die hier nicht weiter zu verfolgen sind, führt die einfache Reflexion auf das erkenntnisstheoretische Verhältniss der subjectiven und objectiven Elemente in unserem religiösen Christusglauben. Eine solche Reflexion zerstört unfehlbar die allzu naive Meinung, als ob die „Offenbarung Gottes in Jesu" eine nach Sinn und Bedeutung unmittelbar gewisse und allgemein verständliche Thatsache sei, die man nur auszusprechen brauche, um damit sofort einen über alle Fragen und Zweifel hinaus sicheren Standpunkt aller religiösen Gewissheit zu besitzen. Eine Theologie, welche in solchen handgreiflichen Illusionen sich beruhigen zu können meint, wird sich weder für die Gewissheit des Glaubens noch für die Freiheit der Theologie sonderlich nutzbringend erweisen; letzteres darum nicht, weil sie, indem sie Alles auf ein geschichtliches Postulat stellt, die freie Untersuchung der Geschichtsthatsachen nie unbedingt gestatten kann. Wo die kirchliche Theologie mit freiem Geist und weitem Herzen betrieben wird, da kann das religiöse Gefühl und das wissenschaftliche Denken friedlich neben einander bestehen und gedeihen; die Ritschl-Herrmann'sche Theologie hingegen erstickt jenes durch ihren moralischen Rationalismus und zugleich dieses durch ihren dogmatistischen Positivismus.

III.

Während Herrmann mit dem Ikarusflug eines stolzen autonomen Idealismus beginnt, um zuletzt mit einem Salto mortale sich in einen massiven supranaturalen Offenbarungs-

glauben zu stürzen, so sucht Kaftan seine Leser zwar zu demselben Ziele, aber auf dem entgegengesetzten Weg einer empirischen, von geschichtlichen Thatsachen ausgehenden Untersuchung zu führen. Diese Methode hat jedenfalls den grossen Vorzug, dass wir statt der dortigen hochtönenden und orakelhaften Phraseologie hier eine nüchterne und geordnet fortschreitende Untersuchung bekommen, die im Einzelnen ihrer geschichtlichen Ausführungen manches Lehrreiche enthält, was auch ein auf anderem principiellem Standpunkt Stehender dankbar anerkennen kann. Aber der principielle Standpunkt Kaftan's ist kaum weniger bedenklich als der Herrmann's. Was Letzterer zu viel von Kant'schem Idealismus hat, das hat Kaftan zu wenig. Den Kern der Kant'schen Philosophie, die apriorische und unbedingte Geltung der unserem vernünftigem Wesen von Haus aus eigenthümlichen Formen und Normen des Denkens, verwirft Kaftan durchaus, auf theoretischem wie praktischem Gebiet, und geht statt dessen auf den reinen Empirismus zurück, wie er nach Hume's Vorgang von den modernen Positivisten J. St. Mill, Comte und ihren deutschen Nachfolgern verkündigt wird. Die hiergegen zu erhebenden erkenntnisstheoretischen und ethischen Bedenken sind, soviel ich sehe, bei Kaftan nicht widerlegt.

Wir müssen zunächst einen Blick auf seine Erkenntnisstheorie werfen, da dieselbe, so wenig er selbst dies zugeben will, in der That von entscheidender Bedeutung auch für seine Theorie von Moral und Religion ist. Es ist freilich nicht ganz leicht, eine klare Vorstellung von Kaftan's erkenntnisstheoretischen Ansichten zu gewinnen, da seine verschiedenen Aussagen darüber nicht übereinstimmen und manche Sätze mehr den Eindruck kühner Paradoxen als ernsthafter und wörtlich zu nehmender Behauptungen machen. Zunächst verwirft Kaftan die gewöhnliche Stellung der Aufgabe, durch Untersuchung des Erkenntnissactes das Verhältniss von Denken und Sein zu einander zu ermitteln; das sei verfehlt, urtheilt er, denn „die Welt ist entweder ganz subjectiv oder ganz objectiv, man kann nicht halbiren, die subjectiven und objectiven Momente von einander trennen und auseinander halten. Jeder Standpunkt muss für sich genommen und

durchgeführt werden, wenn er berechtigt erscheinen soll. Sobald sie mit einander vermischt werden und das Halbiren anfängt, das Aussondern des subjectiven und objectiven Antheils an der Erkenntniss, befinden wir uns in dem Zustand des grundsätzlichen Wirrwarrs" („Die Wahrheit der christl. Religion", S. 470). Diese Sätze werden dann sofort durch ein Beispiel illustrirt, welches gerade auf das Gegentheil des Gesagten hinauskommt: „Das Licht im Auge und der Schall im Ohr sind nicht minder objectiv als die Aetherschwingungen und Schallwellen ausserhalb der Organe, welche durch diese die betreffenden Empfindungen in der bewussten Seele hervorrufen". Hier wird ja offenbar zwischen dem, was in unserem Bewusstsein vorgeht (Licht- und Schallempfindung), und der entsprechenden äusseren Ursache, also dem transsubjectiven oder objectiven Sein bestimmt unterschieden, es wird die Halbirung zwischen dem subjectiven und objectiven Antheil an der Erkenntniss, nämlich dem organisch bedingten Empfindungszustand und der physikalischen Ursache seiner Erregung, factisch vollzogen. Und daran wird natürlich gar nichts geändert dadurch, dass auch auf die Empfindung, sofern sie ein wirklicher Zustand in uns ist, die Bezeichnung „objectiv" angewandt wird; diese missbräuchliche Verwendung des Terminus „objectiv" soll dazu dienen, die Unterscheidung zwischen dem Subjectiven (im Bewusstsein Vorgehenden) und Objectiven (ausser dem Bewusstsein Vorgehenden) im selben Athemzug, während sie vollzogen wird, doch zu verleugnen — in der That „ein Zustand des grundsätzlichen Wirrwarrs!" Wenn es ferner an einer späteren Stelle des genannten Buches heisst, die Welt der Erfahrung mit ihren einheitlichen Dingen und wirkenden Ursachen sei „zu einem guten Theil ein Product des Intellects, der im Dienste des Willens arbeitet" (a. a. O. S. 477), so wird damit offenbar zwischen dem Theil an unserer Erfahrungswelt, welcher von unserem Intellect producirt ist, und dem nicht von ihm Producirten, also objectiv Gegebenen und transsubjectiv Begründeten, unterschieden. Dann aber durfte auch die Frage, wie sich das subjective und objective Element unserer Erkenntniss zu einander verhalten, nicht zurückgewiesen und als unberechtigt, gar als

„Wirrwarr“ verworfen werden. Der letztere ist doch wohl nur auf Kaftan's Seite, wenn er trotz der factischen Unterscheidung des Selbstproducirten und Nichtselbstproducirten, des Subjectiven und Objectiven an der Welt unserer Erfahrung doch die Behauptung aufstellt, der Gesichtseindruck sei das Ding selbst und Eigenschaften nennen wir, was mit den anderen Sinnen aufgefasst werde (S. 300). Dürfen wir diesen Satz wirklich für Ernst nehmen? Sollte wirklich mein Gesichtseindruck z. B. von meinem Haus das Ding selbst sein? Dann würde ja nothwendig mein Haus jedesmal aufhören zu existiren, sobald beim Weggehen mein Gesichtseindruck desselben aufhört, und es bliebe mir dann nur allemal der Trost, dass es nach Verfluss weniger Stunden plötzlich wieder aus dem Nichts in's Dasein treten würde. Das möchte mir nun zwar hinsichtlich meines Hauses schon genügen, wenn sich nur nicht in demselben auch mein Weib und meine Kinder befinden würden; sollte ich auch von diesen befürchten müssen, dass sie jedesmal verduften, wenn mein Gesichtseindruck von ihnen sistirt ist, so wäre mir das doch ein recht unbehaglicher Gedanke; ebenso könnte ich es von meinen Freunden gar nicht schön finden, wenn sie mir jedesmal nur für so lange, als ich gerade in ihrem Gesichtsfeld mich befinde, die Existenz zugestehen wollten. — Zum Glück ist ja allerdings selbst unter den enragirtesten Phänomenalisten Keiner so hartherzig, um sich praktisch zum Solipsismus zu bekennen. Aber darum bleibt dieser doch immer die logische Consequenz einer Theorie, welche das Erkennen auf subjective Bewusstseinserscheinungen beschränkt und die Dinge selbst in diesen aufgehen lässt; höchstens könnte dabei die reale Existenz der transsubjectiven Welt als eine problematische Möglichkeit dahingestellt gelassen werden, wie das bekanntlich von J. St. Mill geschieht. Aber zu einem Wissen von realen Objecten ist in der That nicht zu gelangen, wenn man die einzige dahin aus dem subjectiven Bewusstsein hinüberführende Brücke abbricht: die transsubjective Geltung des Causalitätsbegriffs.

Auch diesen will Kaftan ganz im Einklang mit Hume und den neueren Positivisten als blosses Zeichen gelten lassen,

dass auf etwas Vorhergegangenes etwas Anderes nachfolgen werde (a. a. O. S. 305), als Mittel also der Verknüpfung zeitlich auf einander folgender Bewusstseinserscheinungen. Wäre das richtig, so hätte Kant seine Kritik der reinen Vernunft ungeschrieben lassen können, in welcher er eben gegen Hume's Skepsis die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Gedankens von ursächlichem Zusammenhang zu erweisen suchte. Und was sollte unter Voraussetzung der nur subjectiven, phänomenalen Bedeutung des Causalitätsbegriffs aus den Naturwissenschaften werden, z. B. aus der Astronomie, welche aus den Wirkungen der Himmelskörper auf einander und auf unser Auge Schlüsse zieht auf die Beschaffenheit der wirkenden Ursachen und so die Grösse, Dichtigkeit, Schwere, Stoffzusammensetzung, Geschwindigkeit und die wechselseitigen Entfernungen der Himmelskörper zu ermitteln weiss? Alle diese und ähnlichen schönen Erkenntnisse stehen und fallen mit der Voraussetzung, dass zwischen den im Raum substantiell existirenden Körpern nothwendige Zusammenhänge wechselseitigen Wirkens bestehen, welche etwas ganz Anderes sind als zeitliche Succession von Bewusstseinserscheinungen. Uebrigens scheint auch Kaftan selbst gefühlt zu haben, dass die Gleichstellung der Causalität mit zeitlicher Succession nicht streng durchführbar sei; denn er gibt doch zu, dass der Mensch seiner eigenen Causalität im Wirken seines Willens auf Objecte bewusst werde. Bedeutet auch nur in diesem einen Fall die Causalität den inneren und nothwendigen Zusammenhang des Hervorgebrachtwerdens der Wirkung durch die Ursache, so ist nicht abzusehen, mit welchem Recht man denselben Begriff in anderen Fällen ganz anders fassen dürfte.

Fragen wir nun nach den Gründen, warum Kaftan sich gegen die Anerkennung einer apriorischen, im Wesen der Vernunft begründeten, von Erfahrung unabhängigen und eben darum unbedingten Geltung der Denkformen sträubt, so wird der erste und entscheidende Grund ohne Zweifel in dem Wunsche zu suchen sein, durch Beseitigung der causalen Gesetzmässigkeit des Naturlaufs für die religiöse Weltansicht freie Bahn zu schaffen. Das geht unzweideutig hervor aus

der folgenden sehr charakteristischen Stelle (a. a. O. S. 559). „Wer von „Gesetzen“ im Sinn der Wissenschaft redet, muss sie als ausnahmslos gelten lassen, weil die Rede sonst ihren Sinn verliert“. Aber der Glaube „will an seinem Theil nun einmal von diesen Gesetzen überhaupt nichts wissen, sondern in Allem die unmittelbare Fügung und Anordnung des göttlichen Willens erkennen“. Hieraus scheint nun unvermeidlich der Schluss sich zu ergeben, dass der Glaube, der überall keine Gesetze, sondern nur unmittelbare freie Willensverfügung Gottes sehen will, mit der Wissenschaft, die von ausnahmslosen Gesetzen redet, in unversöhnlichem Zwiespalt sich befinde. Einen solchen aber mag der moderne Apologet doch nicht mehr gern auf sich nehmen. Also wird wenige Zeilen nachher gesagt: „Anstatt sich zu widersprechen, sind beide, die moderne Wissenschaft und der christliche Glaube die einander entsprechenden und sich gegenseitig fordernden Elemente der christlich-protestantischen Kultur“. Sehr schön! aber denkbar wird dieses schöne Einvernehmen Beider doch nur dann sein, wenn entweder die Wissenschaft auf ihre Rede von ausnahmslosen Gesetzen, damit aber auf sich selbst verzichtet; oder aber der Glaube sich belehren lässt darüber, dass es eben darum, „weil Alles in gleicher Weise von Gott kommt“ (S. 561), keiner unmittelbaren und gesetzlosen Einwirkungen Gottes im „Wunder“ bedürfe. Kaftan jedoch will weder das Eine noch das Andere. Er will die Wissenschaft nicht aufheben, da sie doch auch, wie er treffend bemerkt, zur protestantischen Cultur gehört. Er will aber auch auf das Wunder, des Glaubens liebstes Kind, nicht verzichten. Somit erklärt er kurzweg: „Die Naturgesetze sind nichts Wirkliches, wie kann ich denn behaupten, dass es Ausnahmen davon gibt?“ (S. 560.) Das heisst nun zwar, den Knoten mit dem Schwert zerhauen, aber eine verständliche Lösung, ja auch nur eine geordnete Untersuchung des Problems, wie sich religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung zu einander verhalten, wird Niemand in solcherlei Reden entdecken können. Eben diese Absicht, das unbequeme Problem sich möglichst vom Leibe zu halten, ist ohne Zweifel das Hauptmotiv der skeptischen Tendenzen

von Kaftan's Erkenntnisstheorie, insbesondere seiner Verneinung einer objectiven Causalität.

Dazu kommt aber noch als theoretischer Grund eine doppelte Confusion hinzu. Zunächst die Nichtunterscheidung zwischen der allgemeinen und nothwendigen Form der causalen Verknüpfung und dem wechselnden und bedingten Inhalt derselben, der uns natürlich aus der Erfahrung allein gegeben sein kann. Was ich jedesmal für die Wirkung einer bestimmten Ursache oder für die Ursache einer bestimmten Wirkung halten solle, kann ich nur aus Erfahrung wissen; aber dass ich überhaupt zu einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache und umgekehrt hinzudenken müsse, das weiss ich nicht aus Erfahrung, sondern das ist die alles Erfahrungswissen erst ermöglichende Voraussetzung, die ich nur aus mir selbst, aus einer Nöthigung meiner Vernunft entnehme. — Zum Anderen scheint Kaftan nicht zu unterscheiden zwischen den alles unser Denken von Haus aus unbewusst beherrschenden Gesetzen an sich und den durch bewusste Reflexion auf unser Denken erst erkannten und formulirten logischen Regeln. Diese Verwechslung liegt ohne Zweifel der folgenden Bemerkung zu Grunde: „Das Wissen hängt in seinem ursprünglichen Zustandekommen keinesfalls von der Logik ab. Es ist entstanden und entsteht fortwährend unter der oft erwähnten praktischen Nöthigung (des zweckmässigen Handelns) aus der Erfahrung und auf Grund derselben. Ebenso hat es, wenn kein kunstmässiges und wissenschaftlich vervollkommnetes, so doch ein Wissen von ziemlichem Umfang längst gegeben, ehe überhaupt an eine Logik gedacht worden ist. Beides beweist, dass das oberste, eigentlich entscheidende Kriterium der Wahrheit von der Logik vollkommen unabhängig ist, nicht blos Anfangs, als es noch keine Logik gab, sondern bleibend und für immer. Und dieses entscheidende Kriterium ist nichts Anderes als der Zwang der Thatsachen, mithin etwas, worüber die Erfahrung und diese allein entscheidet“ (a. a. O. S. 363). In diesen Sätzen scheint mir eine selbstverständliche Wahrheit mit einem grossen Irrthum seltsam verknüpft zu sein: die Wahrheit, dass die Menschen schon längst zu denken gewohnt

waren, ehe Aristoteles in seiner Logik die Gesetze des Denkens in wissenschaftlichen Formeln fixirt hat; der Irrthum, dass es ursprüngliche, dem Erfahrungswissen als sein Möglichkeitsgrund vorauszusetzende Gesetze des Denkens überhaupt nicht gebe, sondern dass alles menschliche Wissen ohne solche unserem Geiste einwohnende Normen sich ausschliesslich unter dem Druck äusserer Thatsachen und praktischer Bedürfnisse gestaltet habe und fortwährend gestalte. Aber wie sollten denn die Menschen mit einander und von einander Erfahrung machen können, ohne sich durch die Sprache gegenseitig zu verständigen? Und wie könnten sie sich durch die Sprache jemals verständigt haben, wenn dieselbe nicht das Product eines unbewussten logischen Denkens wäre, welches eben darum, weil es apriori von allgemeingiltigen Gesetzen bestimmt ist, bei Allen den gleichartigen sprachlichen Ausdruck und das gleichmässige Verständniss der ausgedrückten Gedanken ermöglichte? Dass die menschliche Sprache ein ebenso wundervolles Product eines aller Reflexion vorausgehenden, logischen Denkens, wie die Mechanik der Himmelskörper ein wundervolles Product eines mathematischen Denkens ist, das sind nun einmal zwei Thatsachen, die kein Empirist umstossen kann. Wer sie aber durchdenkt, der wird nicht umhinkönnen zuzugestehen, dass mathematische Gesetze objective Geltung in der Welt hatten, längst ehe das erste Menschenkind die ersten Zahlen dachte, und dass ebenso logische Gesetze objective Geltung in der Welt hatten und die Bildung der menschlichen Sprache, mithin aller Geselligkeit und geselligen Erfahrung ermöglichten, längst ehe ein Denker darauf verfiel, auf die Gesetze des Denkens und Sprechens zu reflectiren und Formeln dafür zu formuliren. Letzteres setzt freilich die langen und vielseitigen Erfahrungen des durch die Sprache vermittelten gemeinsamen Gedankenaustausches der Menschen voraus. Aber zu diesem Gedaukenaustausch hätte es nie kommen können, wenn die Menschen nicht von Haus aus in ihrem Wesen die Anlage zum vernünftigen, d. h. durch allgemeingiltige Gesetze normirten Denken gehabt hätten.

Ganz analog, wie mit den Gesetzen der theoretischen Er-

kenntniss, verhält es sich ferner mit denen des praktischen Wollens und Handelns. Auch hierin bleibt Kaftan seinem empiristischen Princip getreu und weicht damit weit ab von den Ausführungen seines Freundes Herrmann. Hatte dieser das Sittengesetz aus der Selbstgesetzgebung des persönlichen Geistes, seinem Bewusstsein unbedingter Freiheit und übernatürlicher Würde abgeleitet, so betont Kaftan diesem abstracten Idealismus gegenüber mit vollem Recht, dass es ein derartiges ursprüngliches Bewusstsein des persönlichen Geistes gar nicht gebe, dass der Entstehungsort des Sittengesetzes nicht im einzelnen Menschen, in seinem isolirten Fürsichseinund Selbstseinwollen zu suchen sei, sondern in der geselligen Verbindung der Menschen, und dass sittliche Ideale und Gesetze nur entstehen aus den im geschichtlichen Zusammenleben der Menschen sich bildenden gemeinsamen Tendenzen derselben. Diese Sätze halte ich für ganz richtig, für ebenso unbestreitbar, wie es auch nach dem vorhin Bemerkten unbestreitbar ist, dass eine Aufstellung logischer Gesetze erst möglich war auf Grund der Erfahrungen der Menschen im sprachlichen Gedankenaustausch, oder dass ästhetische Ideale erst sich bilden konnten auf Grund gemeinsamer Erfahrung in künstlerischer Thätigkeit. Allein wie ich oben hinzufügte, dass der sprachliche Gedankenaustausch selbst nicht möglich gewesen wäre ohne zu Grunde liegende logische Anlage, ohne einwohnende (angeborene) Normen des denkenden Menschengeistes, ebenso muss ich nun auch hinzufügen, dass gemeinsame sittliche Tendenzen und Erfahrungen der menschlichen Gesellschaft nicht möglich gewesen wären ohne zu Grunde liegende sittliche Anlage, ohne einwohnende (angeborene) Normen des fühlenden und wollenden Menschengeistes. Davon aber will Kaftan nichts wissen; er erklärt die Annahme einer sittlichen Anlage des Menschen öfters für einen „Mythus" („das Wesen der christl. Religion", S. 63; „Die Wahrheit der chr. R.", S. 519, 521); man müsse sich, meint er, bei dieser Annahme in Widersprüche verwickeln, da, was von Natur uns angeboren, auch Natur von Art sei, während das Sittliche sich aus natürlicher Nöthigung im geschichtlichen Leben der Menschheit entwickle. Hierzu möchte ich die Frage stellen,

ob denn wirklich Natur und Geschichte einen so ausschliessenden Gegensatz bilden, dass sich die einen Erscheinungen nur aus der einen und die anderen nur aus der anderen erklären liessen? Ist denn nicht die Natur, die ausser- und besonders die innermenschliche Natur, der nährende Mutterboden, in welchem alle geschichtliche Entwicklung ihre Wurzeln und Keime hat? Wenn Kaftan und seine Freunde dies verneinen, so scheint sich mir darin nur jener schon oben characterisirte abstracte Dualismus von Natur und Geist zu verrathen, welcher sie ebenso hindert, die in der vernünftigen Natur des Menschen angelegten vorsittlichen Keime und Normen aller sittlichen Entwicklung anzuerkennen, wie die in der Sprachbildung sich wirksam erweisenden Gesetze einer unbewussten Logik. Dass übrigens die Annahme einer solchen ursprünglichen Ausrüstung des menschlichen Geistes in einem gewissen Zusammenhang mit der Logosidee stehe, wie in der zweiten der eben citirten Stellen gesagt wird, kann ich wohl gelten lassen und zugleich daraus den Schluss ziehen, dass in der Logosidee doch wohl mehr Wahrheit stecken dürfte, als die Ritschl'sche Theologie zugeben will.

Wie kann es nun aber ohne Voraussetzung einer sittlichen Anlage doch zu einem sittlichen Bewusstsein der Menschen kommen? Bei Beantwortung dieser Frage hat Kaftan vor allem sich bemüht, seine Stellung gegen unliebsame Nachbarschaft vorsichtig zu verclausuliren. Er bemerkt („Wesen d. chr. R." S. 175 ff., „Wahrht d. chr. R." S. 519 ff.), dass die Systeme, welche den selbstgewissen Character und die unmittelbar überzeugende Kraft des Gewissens bestreiten, das sittliche Leben irgendwie in utilitaristischem Sinn auflösen und auf die Factoren des natürlichen Lebens zurückführen, sich nicht im Einklang mit der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit befinden und daher falsch seien. Nur dürfe man den Utilitarismus nicht widerlegen wollen durch den Mythus von der sittlichen Anlage des Menschen, weil dabei die geschichtliche Bedingtheit des Inhalts der sittlichen Ideale nicht zu verstehen wäre. Man habe vielmehr davon auszugehen, dass im Zusammenleben der Menschen sich auf rein natürlichem Wege zunächst die Werthschätzung gewisser

gemeinsamer Güter ergebe, welche die Sicherheit und den Werth ihres Lebens erhöhen, an deren Erhaltung also auch die Einzelnen interessirt seien. Davon lösen sich dann primitive sittliche Gebote ab, welche dem einzelnen Glied der Gesellschaft durch Erziehung und unter Androhung von Strafe eingeprägt werden. An diesen entwickle sich das Gefühl des Sollens, das Bewusstsein einer Verpflichtung, die von der eigenen Lust und Unlust unabhängig sei. Die indirecte Beziehung der sittlichen Forderung zum Genuss der Güter lasse Raum für das sittliche Gebot, das um sein selbst willen gelten wolle, und durch dessen Aneignung das Gewissen entstehe. Darin wurzele das Sollen im Unterschied vom Mögen, wie von allen Maximen der Klugheit.

Es ist gewiss anzuerkennen, dass Kaftan das Niveau der utilitaristischen Moral überschreiten will; die Frage ist nur, ob ihm dies gelinge und von seinem empiristischen Boden aus überhaupt gelingen könne? Und diese Frage muss ich verneinen. Die von ihm gegebene Ableitung des Pflichtbewusstseins unterscheidet sich in nichts von derjenigen, welche die Hauptvertreter des Utilitarismus, z. B. die beiden Mill, gegeben haben. Auch diese Empiristen sind ja nicht so unbesonnen, dass sie das Sittliche dem für jeden Einzelnen in jedem Fall unmittelbar Nützlichen gleichstellen würden; es besteht vielmehr auch nach ihnen in der Förderung der gemeinsamen Interessen der Gesellschaft; diese, so lehren sie, stelle an ihre Glieder die Forderung, dem Interesse der Gesammtheit (Mehrheit) entsprechend zu handeln, und suche Jedem diese Forderung durch Erziehung und durch die mancherlei Motive der Bestrafung und Belohnung in der Weise einzuprägen, dass er sich an Unterordnung unter das gemeinsame Interesse gewöhne, nicht trotz, sondern gerade vermöge seiner Selbstliebe, die eben in dieser Unterordnung ihr rechtverstandenes Interesse erkenne. Auf eben dieselbe Theorie, die man allgemein als „Utilitarismus“ zu bezeichnen pflegt, kommt auch Kaftan's Ableitung des sittlichen Bewusstseins heraus. Nun ist aber klar, dass hierbei von einem „Bewusstsein der Verpflichtung, die von der eigenen Lust und Unlust unabhängig ist“, nicht wohl die Rede sein kann. Der

von Kaftan betonte Umstand, dass die Pflichtforderung nicht in directer, sondern nur in indirecter Beziehung zum Genuss der Güter stehe, kann gar nichts ändern an der wesentlichen Grundanschauung, dass die sittlichen Forderungen nur durch die Motive der Selbstliebe: Hoffnung auf den Genuss der geselligen Güter und Furcht vor den angedrohten geselligen Uebeln (Strafen) wirksam werden. Und an welches andere Motiv könnten sie denn auch anknüpfen, wenn es ja ex hypothesi eine sittliche Anlage nicht giebt? Fatal bleibt aber für diese Theorie immer der einleuchtende Einwurf, dass die Pflichtforderung, wenn sie auf Motiven der Selbstliebe beruhen würde, auch genau nur insoweit auf motivirende Kraft rechnen könnte, als die Motive der Selbstliebe mit der Forderung zusammengehen; in allen den Fällen aber, wo die Pflicht ein Opfer der Selbstliebe fordert — und eben in solchen Fällen tritt ihre specifisch sittliche Art in's klarste Licht — könnte ihre Forderung, weil im Widerspruch mit dem obersten Princip des Handelns stehend, als unbegründet abgelehnt werden, wie dies auch von den consequenten Utilitariern offen zugestanden wird.

Die Klippe, an welcher die empiristische utilitarische Moraltheorie in jeder ihrer Wendungen immer nothwendig scheitert, ist ihre Unfähigkeit, die dem sittlichen Bewusstsein eigenthümliche Form der Unbedingtheit der sittlichen Forderungen und Urtheile zu verstehen; sie muss dieselbe entweder als unerklärliches und dann stets dem Zweifel ausgesetztes Räthsel stehen lassen, oder sie wird dieselbe in einer Weise zu erklären suchen, welche einer Leugnung der wirklichen Thatsache gleichkommt. Dagegen ist zuzugeben, dass jene Theorie vor dem abstracten Idealismus insofern im Vortheil ist, als sie den Inhalt der sittlichen Gesetze und Ideale nach seiner Bedingtheit durch die geschichtlichen Erfahrungen und wechselnden Bedürfnisse der Gesellschaft besser zu verstehen vermag. Es verhält sich hiermit genau analog dem, was oben (S. 350) vom theoretischen Erkenntnissprincip gesagt wurde. Was für Recht oder Unrecht zu halten sei, das lernen die Menschen, Völker wie Individuen, allerdings durch die gemeinsamen Erfahrungen und Ueber-

lieferungen der Generationen; aber *dass* der Mensch überhaupt einen derartigen Unterschied denken müsse, der mit Angenehm oder Unangenehm, Nützlich oder Schädlich, Schön oder Hässlich gar nicht identisch, sondern einzigartig ist, und *dass* er überhaupt dem Recht (gleichviel worin dessen Inhalt jedesmal gesetzt werde) vor dem Unrecht unbedingt den Vorzug geben solle, das hätten die Menschen nie aus der Erfahrung lernen können und könnte dem Individuum nie durch Ueberlieferung mitgetheilt oder durch Erziehung eingeprägt werden, wenn nicht von Haus aus im Wesen des Menschen ein *überselbstisches Gefühl* angelegt wäre, *das Gefühl der Gebundenheit des eigenen Willens an Andere*, worauf alle Anerkennung sittlicher Gesetze und Ordnungen beruht. Wie aber erklärt sich dieses Gefühl? Was ist es eigentlich, das den Einzelwillen im Pflichtbewusstsein bindet? Aus ihm selbst kann die verpflichtende Macht nicht erklärt werden, weil er sich ihr untergeordnet, zum Gehorsam verpflichtet fühlt, Niemand aber sich selbst Gehorsam schuldet oder leistet. In den vielen Anderen aber kann sie im Grunde ebensowenig liegen, weil diese zwar einen äusserlich unterwerfenden Zwang auf den Einzelnen ausüben, niemals aber die innere Anerkennung ihres Rechts auf Gehorsam Jemandem aufzwingen könnten, am wenigsten eines unbedingten Rechts, da ja aus der blossen Vielheit von lauter bedingten Willen niemals etwas Unbedingtes hervorgehen kann. Wenn also das unbedingt bindende Pflichtgefühl weder in meinem eigenen noch in der Anderen Willen begründet ist, worin dann? Das ist das cardinale Problem der Ethik, an dessen Lösung die Philosophen, Idealisten wie Empiristen, sich die Köpfe zu zerbrechen pflegen, während die religiöse Menschheit seine Lösung längst, ja von Anfang vorweggenommen hat: das lösende Wort des Räthsels heisst ihr weder Persönlichkeit (nach Kant und Herrmann) noch Gesellschaft (nach Mill und Kaftan), sondern *Gott*; in Gottes Willen erkennt sie die heilige Allmacht, welche die menschlichen Willen an einander in Gehorsam und Liebe bindet; darum gilt ihr alle gesellschaftliche Ordnung und Obrigkeit als Ausfluss der übermensch-

lichen Autorität, als göttliche Ordnung, und gilt ihr alles Pflicht- und Schuldbewusstsein der Individuen, diese Stimme des Gewissens, als Stimme Gottes. Ich weiss recht wohl, dass diese Meinung in der heutigen „wissenschaftlichen“ Welt nicht mehr als coursfähige Münze gilt; ich bin aber gleichwohl so frei, alles Ernstes zu behaupten, dass auf die Cardinalfrage der Ethik nach dem Grund des Pflichtgefühls noch nie und nirgends eine andere Antwort gegeben worden ist, die auch nur annähernd so vernünftig wäre, wie die, nach welcher in dem sittlichen Gebundensein menschlicher Willen an einander sich jener allgemeine Wille offenbart, welcher als gemeinsamer Grund aller Einzelwillen zugleich die alle verbindende und beherrschende Macht ist, das heisst der Wille Gottes, der über Allen und durch Alle und in Allen ist. — Ich bemerke übrigens noch, dass auch Kaftan einmal („Wesen d. chr. R.“ S. 178) die volksthümliche Erklärung, dass das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen ist, als treffend anerkennt; ich kann jedoch nicht verhehlen, dass mir diese Aeusserung mitten im Zusammenhang der empiristisch-utilitarischen Ableitung des sittlichen Bewusstseins den Eindruck eines erratischen Blocks macht, der, aus fernabliegenden Höhen und Zeiten stammend, mitten im Flachland als seltsamer Fremdling sich ausnimmt.

Würde Kaftan mit dem bei ihm gänzlich unvermittelten Satz, dass das Gewissen die Stimme Gottes sei, wirklich Ernst machen, so müsste sich, wie mir scheint, seine Theorie von der Religion und ihrem Verhältniss zur Sittlichkeit sehr viel anders gestalten, als es jetzt von seiner empiristischen Grundlage aus der Fall ist. Die Religion, so führt er an verschiedenen Stellen aus, stamme aus natürlichen, nicht aus sittlichen Werthurtheilen, aus dem Verlangen nach Leben und Gütern, nicht nach vollkommenem Leben oder sittlichen Idealen. Ihr Motiv sei die Noth des Menschen, wenn derselbe mit seinem Anspruch auf Leben und der Bemühung, denselben zu befriedigen, auf eine Grenze seines Könnens stosse und diese Schranke durch die Hilfe der Gottheit zu überwinden trachte. Die in der Religion erstrebten Güter seien zwar in den verschiedenen Religionen von verschiedener Art:

innerweltliche und überweltliche, natürliche und sittliche (d. h. sociale, welche bestimmte Pflichten zum Correlat haben); immer aber bleibe es dabei, dass die natürliche Werthschätzung, das Streben nach Gütern, das Verlangen nach Leben für die Religion maassgebend sei, auch da, wo es sittliche Güter seien, deren Erhaltung und Genuss in der Religion erstrebt werde. Aus diesem Grunde bestreitet Kaftan auch die Ritschl-Herrmann'sche Theorie, dass die Religion der Selbstbehauptung des sittlichen Geistes gegen die Hemmungen der Welt diene; hiergegen bilde schon das eine gewichtige Instanz, dass das eine Glied des Contrastes, nämlich das Bewusstsein von einer specifischen Würde des Menschen, auf manchen untergeordneten Stufen vollkommen fehle, ohne dass man doch diesen alle Religion absprechen dürfte (eine gewiss richtige Bemerkung); sodann aber würde hiernach die Religion darin bestehen, den in der Welt erfahrenen Widerspruch aufzulösen oder dem Leben in der Welt zur rechten Harmonie zu verhelfen. Das aber treffe gerade nicht zu. Denn die Religion sei in dem vollendet, für welchen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, dessen Seele ganz in Gott lebe, eine positive Rückbeziehung aus dem Leben in Gott auf das Leben in der Welt liege an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion. Das gelte auch noch für das Christenthum; obgleich in diesem die Verbindung von Religion und Sittlichkeit gegeben sei, so sei doch der Kern der christlichen Religion nicht das neue Verhältniss zur Welt, sondern das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele („Wesen d. chr. R.“ S. 85 f.).

Diese letztere Wendung zur transcendent-mystischen Fassung des Kerns der Religion ist nun jedenfalls eine Eigenthümlichkeit Kaftan's im Unterschied von der ganzen übrigen Schule, in deren Gedankenkreis sie, wie Ritschl selbst bemerkt hat, nicht passt. Wir werden darauf nachher zurückkommen. Zunächst bleiben wir bei dem Allgemeinen stehen, dass die Religion dem natürlichen Glückseligkeitstrieb des Menschen entspringe und diesen durch göttliche Macht zu befriedigen suche; dass hingegen das Streben nach vollkommenem Leben oder nach sittlichen Idealen zu ihrem Wesen

an und für sich nicht gehöre, wenngleich es in den höheren Religionen, zumeist im Christenthum, als eine Bedingung für die Erreichung der erstrebten religiösen Güter mit in Betracht komme. Hierbei ist das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit noch äusserlicher gefasst, als bei Ritschl und Herrmann, besonders aber ist die Ordnung im Verhältniss beider Glieder umgekehrt gegen dort gedacht. Bei jenen steht das Sittliche obenan, als der unbedingte Selbstzweck, und die Religion kommt hinzu, als das durch die menschliche Schwachheit nöthig werdende Hilfsmittel desselben. Bei Kaftan hingegen ist die Religion als Befriedigung des Lebens- und Glückseligkeitstriebs der letzte Zweck, und die Sittlichkeit ist demselben als Bedingung und Mittel seiner Erreichung untergeordnet. Welche von beiden Fassungen nun die richtigere oder weniger unrichtige sei, diese Frage mag die Ritschl'sche Schule unter sich ausmachen; für uns Andere hat dieselbe darum kein Interesse, weil wir die Grundvoraussetzung, mit welcher jene Alternative steht und fällt, für verfehlt halten, nämlich das äusserliche, nicht im beiderseitigen Wesen selbst begründete Verhältniss von Religion und Sittlichkeit. Und dies wieder ist die natürliche Folge des der ganzen Schule gemeinsamen Grundfehlers, der Leugnung eines ursprünglich Göttlichen im Menschenwesen. Wer im Einklang mit der gesammten Schrift und Kirchenlehre der Ueberzeugung ist, dass wir in Gewissen und Vernunft ein uns in's Herz geschriebenes Gottesgesetz und ein vom göttlichen Logos erleuchtetes inneres Licht besitzen (Röm. 2, 14. Matth. 6, 23. Joh. 1, 4. 9), für den ist es einfach selbstverständlich, dass die Sittlichkeit sowohl ihren letzten Grund als auch ihr höchstes Ziel in der Religion hat; ihren Grund, sofern alle sittlichen Gesetze und Pflichten nur die nach Raum und Zeit mannichfach bedingten Ausdrucksformen der einen heiligen Weltordnung Gottes sind; ihr Ziel aber, sofern alle sittliche Entwicklung hinstrebt auf die Verwirklichung des absoluten Ideales gottähnlicher Vollkommenheit der mit Gott und durch Gott mit einander verbundenen Menschen.

Diese Ueberzeugung findet auch in der Religionsgeschichte ihre Bestätigung. Wo irgend neue sittliche Ideale auftauchten,

da waren sie immer religiös begründet und mussten es sein, weil sie eben insoweit, als sie über das Gegebene hinausragten, nur aus dem eigenen Gewissen, aus der spontanen idealbildenden Vernunft ihrer Träger, d. h. aber aus der dem Menschengeist einwohnenden Offenbarung des Gottesgeistes hervorgingen. Hinwiederum alle Religionen, die im geschichtlichen Leben der Völker herrschten, haben auch sittliche Ideale erzeugt und erhalten, weil die Gottheit, an welche die Völker glaubten, nie bloss Naturmacht und Ursache natürlicher Güter war, sondern immer wesentlich Vertreter und Verwirklicher, Grund und Ziel, Princip und Ideal des sittlichen Gemeingeistes des betreffenden Kreises. Es entspricht auch dem geschichtlichen Thatbestand nicht, wenn man sagt, dass sittliche Ordnungen und Gesetze, nachdem sie religionslos entstanden seien, nachträglich unter den Schutz der Gottheit gestellt worden seien; sondern immer wird schon ihr Ursprung auf die Offenbarung der Gottheit zurückgeführt und mit der Stiftung der volksthümlichen Heiligthümer und Culte in Verbindung gebracht — ein deutliches Zeugniss dafür, dass sie im religiösen Volksbewusstsein ihren fruchtbaren Mutterboden gehabt haben. Ueberall in dem aufsteigenden Entwicklungsgang der Geschichte bildet die wesentliche und wurzelhafte Einheit von Religion und Sittlichkeit die Regel, ihre Scheidung und Entzweiung aber die Ausnahme. Und die Ausnahmen erklären sich überall daraus, dass mit dem Zerfall des Gemeingeistes auch die sittliche Seite der Gottesidee, nach welcher sie das ideale Princip des Gemeinwesens ist, zurücktrat hinter ihrer natürlich-mythologischen Seite, was zur Folge hatte, dass die Gottheit nur noch als Einzelwille nach dem Bilde des selbstischen Menschenwillens vorgestellt und demgemäss mit sittlich bedeutungslosen und unsittlichen Bräuchen verehrt wurde. Hierfür kann ich mich auf Kaftan selbst berufen, der die Erscheinungen des Aberglaubens und Fanatismus ganz zutreffend so erklärt: „Da ist es zum Princip geworden, in Gott einen Privatwillen, welcher durch Beförderung besonderer religiöser Zwecke befriedigt wird, seinem allgemeinen, auf sittliche Zwecke gerichteten Willen überzuordnen“ (Wesen d. chr. R. S. 160).

Wenn aber das erst in der fanatischen Entartung der Religion „zum Princip geworden“ ist, folgt dann nicht, dass es nicht zum Wesen der Religion an und für sich gehöre, dass also in der normalen Religion der göttliche Wille der allgemeine, auf die sittlichen Zwecke des Gemeinwesens gerichtete und dessen sittliche Lebensordnung tragende Grund ist? Dann wird aber der Satz nicht mehr gelten können: „dass die Forderungen der Religion im natürlichen Willen ihre Anknüpfungspunkte haben, die sittlichen Ideale dagegen sich gegen diesen gleichgiltig verhalten“ (a. a. O. 150). Sondern es wird vielmehr zu sagen sein, dass die Forderungen der Religion wesentlich gerade auf die sittlichen Ideale gehen und die Würde der Religion gerade darin besteht, dass sie der tragende Grund und die treibende Kraft der sittlichen Idealbildung ist.

Nur eine solche Zweiheit, welche die Einheit schon als Grund und Band ihres Gegensatzes in sich trägt, vermag auch zur wirklichen Einheit zusammenzugehen. Wären also Religion und Sittlichkeit von Haus aus so ganz verschiedenartige und gegen einander gleichgiltige Erscheinungen, wie Kaftan meint, so könnten sie auch im Christenthum nie zur vollen Einheit verbunden werden. Kaftan zwar behauptet diess und setzt eben darin den unterscheidenden Werth des Christenthums, dass in dem durch die Offenbarung Gottes in Jesu begründeten Gottesreich das höchste religiöse Gut und das höchste sittliche Ideal ihre endliche Synthese gefunden haben. Allein, wenn man näher zusieht, so ist's mit dieser Einheit, wie Kaftan sie fasst, eine sehr problematische Sache; sie ist genau genommen nur ein Schein, der auf dem schillernden Doppelsinn des Begriffs: „überweltliches Gottesreich“ beruht. Dieser Begriff spielt in der Ritschl'schen Schule überhaupt eine eigentümliche, ich möchte fast sagen, eine etwas mysteriöse Rolle, da zu der Transscendenz, auf welche das Wort nach gemeinem Sprachgebrauch hinzuweisen scheint, die rein ethische Definition, welche bei Ritschl selbst und der Mehrzahl seiner Schüler die herrschende ist, in seltsamem Contrast steht. In solchen Fällen scheint also das transscendent klingende Beiwort nur eine decorative Bedeutung

zur Verhüllung des eschatologischen Vacuums zu haben. Anders verhält sich diess bei Kaftan, der hierin, wie schon oben bemerkt wurde, eine Sonderstellung in der Schule einnimmt. Während bei Ritschl und seinen sonstigen Schülern[1]) das Gottesreich die Gemeinschaft des menschlichen Handelns aus dem Motive der Liebe bedeutet, so erklärt dagegen Kaftan ausdrückllich (Wahrht d. ch. R., S. 557 f.): „Das Gottesreich darf als das höchste Gut keineswegs der in der Welt sich entwickelnden universellen sittlichen Gemeinschaft, in welcher alle Menschen durch das Gesetz der Liebe verbunden sind, gleichgesetzt werden. Als höchstes Gut ist es ein überweltliches und unsichtbares, das der zukünftigen himmlischen Welt angehörende Reich der Vollendung“; und eine Anmerkung fügt hinzu, dass „es sich um einen anderen Inbegriff von realen Existenzbedingungen handelt, als den der gegenwärtigen Erfahrung. Dafür haben wir aber nur den Namen der Welt“ (sc. der himmlischen Welt). Das Vorhandensein eines solchen Gottesreiches sei zwar ein Postulat der Vernunft, aber über sein wirkliches Dasein könne sie mit entscheidenden Gründen nichts ausmachen; denn „kein Verstand, keine Vernunft führt durch blosse Schlussfolgerung aus den gegebenen Thatsachen zur Versicherung über eine Thatsache, welche an und für sich nicht zu dieser Welt gehört“ (im Text gesperrt gedruckt). Sollte es nicht bei dieser Ungewissheit bleiben, „dann muss das ewige Gottesreich in der Welt, in der Geschichte durch eine göttliche Offenbarung kundgeworden sein“.

Hiernach bestände also das specifisch Neue des Christenthums darin, dass durch die Offenbarung Jesu die für die Vernunft unerkennbare, weil an und für sich nicht zu dieser Welt gehörige Thatsache des Vorhandenseins einer zukünftigen himmlischen Welt als des höchsten Gutes kund gemacht worden ist. Hierzu möchte ich zunächst die Frage mir er-

---

1) Vgl. Herrmann, Die Religion etc., S. 339: „Ueberweltlich ist unser höchstes Gut als ein rein sittliches. Es ist die universelle sittliche Gemeinschaft, welche durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe eine Vielheit sittlicher Personen zur Einheit verbindet“. — Diese „Ueberweltlichkeit“ ist also einfache innerweltliche Sittlichkeit.

lauben, ob denn wirklich die theoretische Kundmachung des Vorhandenseins der zukünftigen himmlischen Welt als das Neue an der Offenbarung Jesu bezeichnet werden könne, da doch derartige Ueberzeugungen schon längst vor Jesus durch die jüdische Apokalyptik und durch die platonisch-alexandrinische Speculation aufgebracht und zum Gemeingut weiter Kreise geworden waren? Man könnte noch hinzufügen, dass gerade die Zukunftsreden der Evangelien und die messianischen Hoffnungen der Urgemeinde noch so starke jüdisch-nationale Färbung tragen, dass sie in dieser ursprünglichen Form nicht unmittelbar in den kirchlichen Gemeinglauben übergehen konnten, sondern erst der vergeistigenden und universalisirenden Umbildung durch die Begriffe der paulinisch-johanneischen Theologie bedurften. Und von diesem Gesichtspunkt aus dürfte auch die Bedeutung der johanneischen Logoslehre und schon der paulinischen Lehre vom Christus als himmlischem Menschen für die christliche Bestimmung der Gottesreichsidee in eine ganz andere Beleuchtung zu stehen kommen, als bei Kaftan und seinen Freunden der Fall zu sein pflegt. (Vgl. „Wahrht d. ch. R.“ S. 66 ff.) Ihre grosse Ungerechtigkeit gegen die theologische Entwicklung des Christenthums beruht nicht zum wenigsten darauf, dass sie das, was nur die reife Frucht dieser Entwicklung gewesen ist und sein konnte, völlig anachronistisch schon in die ersten palästinensischen Anfänge hineintragen und dann natürlich nicht mehr begreifen können, wozu es der ganzen theologischen Entwicklung bedurft habe. Doch darüber wäre so Vieles zu sagen, dass es sich nicht hier im Vorbeigehen abmachen lässt; vielleicht ein andermal mehr darüber. Kehren wir also nach dieser gelegentlichen Abschweifung zu unserem Thema zurück, zur Frage, wie sich nach Kaftan zum religiösen Begriff des höchsten Gutes oder transscendenten Gottesreiches das höchste sittliche Ideal verhalte?

Nun kann zwar über die Intention Kaftan's, diese beiden Seiten in dem christlichen Begriff des Gottesreiches eng verknüpft zu denken, kein Zweifel bestehen; um so mehr aber darüber, ob ihm diese Absicht gelungen sei und von seinen Prämissen aus gelingen konnte. Dass diese Frage zu verneinen

sei, darüber wird, wie ich glaube, jeder unbefangene Leser mit mir übereinstimmen. Wie überall das religiöse Streben nach Gütern und das sittliche Streben nach Idealen verschiedene Dinge seien, so — sagt Kaftan — verhalte es sich auch mit dem Gottesreich. „Es geht nicht in einander auf, dass es das höchste Gut und dass es das oberste sittliche Ideal ist. Sagen, dass wir selig sind, indem wir die im Gottesreich geltende sittliche Gerechtigkeit verwirklichen, heisst den Gesichtspunkt des höchsten Gutes bei Seite schieben". (Wesen d. ch. R., S. 95). Dann wird also das sittliche Gutsein auf Erden sich zum religiösen Genuss der Seligkeit, wenn beides nicht in einander sein soll, nur als das bedingende Mittel verhalten können. Das wird auch mit dem etwas unbestimmten Ausdruck gemeint sein, das überweltliche Gottesreich habe das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem „innerweltlichen Correlat" (Wahrht d. ch. R., S. 537). Das kann doch wohl nichts Anderes besagen, als dass die Hoffnung auf Theilnahme am himmlischen Reich der Seligkeit die Theilnahme am irdischen Reich der Gerechtigkeit zur Voraussetzung habe, oder kürzer: dass das irdische Gerechtsein die Bedingung des himmlischen Seligwerdens sei — ein Satz, der sich weder durch Neuheit noch durch Tiefe sonderlich auszeichnet. Es ist damit noch nicht einmal ein wesentlicher innerer Zusammenhang, geschweige denn ein volles Ineinander von religiöser Seligkeit und sittlicher Vollkommenkeit ausgesagt. Etwas mehr scheint folgende Stelle besagen zu wollen: „Die christliche Religion bringt die sittliche Entwicklung der Menschheit zum Abschluss, indem sie das religiöse Bedürfniss derselben befriedigt. Nicht eins neben dem anderen, sondern dadurch, dass das eine geschieht, geschieht auch das andere. Ohne das übernatürliche Gut der Religion gäbe es keinen Abschluss der sittlichen Entwicklung, und ohne das Reich der sittlichen Gerechtigkeit hätte die auf das überweltliche Gut gerichtete Religion keinen positiven lebendigen Inhalt, durch den sie festen Fuss fassen könnte in der Welt. Eine innigere Vereinigung der beiden Momente, welche für die vernünftige Idee vom höchsten Gut maassgebend sind, ist nicht denkbar". (Wahrht d. ch. R.,

S. 545.) — Wirklich nicht? Ehe ich das zugeben könnte, müsste mir doch erst gezeigt werden, wie denn die irdische Sittlichkeitsentwicklung ihren „Abschluss“ finden könne in dem von aller sittlichen Bethätignng toto coelo verschiedenen Zustand des himmlischen Seligkeitsgenusses? oder wie die auf solch ein transscendentes Ziel gerichtete Religion ihren „positiven lebendigen Inhalt“ finden könnte an dem irdischen Sittlichkeitsreich? Jenes Ziel und dieser „Inhalt“ sind ja doch so völlig verschiedenartig, ja entgegengesetzt, dass es sehr schwer ist, eine positive Beziehung zwischen beiden zu denken. Wohl aber liesse sich die negative Beziehung denken, dass die überweltlich gerichtete Religion die Verneinung aller innerweltlichen Interessen und damit auch die alles positiven sittlichen Handelns und seiner irdischen Organisation zum Correlat und Resultat habe. Hat doch Kaftan selbst bei Besprechung der indischen Religion die asketische Weltverneinung als die nothwendige Folge der transscendent-mystischen Tendenz nachgewiesen. Dass es sich beim Christenthum nicht ebenso verhalte, sondern dass hier der Werth der positiven irdischen Sittlichkeit zur Geltung komme, ist eine Behauptung, deren sachliches Recht zwar auf protestantischem Boden nicht bestritten wird, von der sich aber nicht einsehen lässt, wiefern sie im Vorhergehenden motivirt sei.

Uebrigens will es mir scheinen, dass auch in Kaftan's Auffassung des Christenthums gelegentlich die weltverneinende Richtung seines transscendent-eudämonistischen Religionsbegriffs zum Durchbruch komme. Ich erinnere in dieser Hinsicht wieder an das oben (S. 358) citirte Wort, dass für den vollkommen Religiösen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, weil seine Seele ganz in Gott lebe und eine positive Rückbeziehung aus diesem Leben in Gott auf das Leben in der Welt an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion liege; wie denn auch der Kern der christlichen Religion nicht das neue sittliche Verhältniss zur Welt, sondern das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele sei. — Das ist unverkennbar die Sprache der abstracten Mystik, für welche das selige

Leben in Gott einen ausschliessenden Gegensatz bildet zu dem thätigen Leben in der Welt mit ihren Gütern und Pflichten. Es ist diese Mystik das religiöse Seitenstück zu dem abstracten moralischen Idealismus Herrmann's, nach welchem die unbedingte Freiheit der von allen Weltbeziehungen losgelösten und nur sich selbst geniessenden Persönlichkeit das Wesen des Sittlichen an und für sich sein soll. So war auch in der alten Welt der abstracte moralische Idealismus der Stoiker der Vorläufer der abstract-religiösen Mystik der Neuplatoniker. Gemeinsam ist diesen beiden Standpunkten da, wo sie in voller Consequenz auftreten, wie eben bei den Alten, der asketische Zug der Weltverachtung, die Gleichgiltigkeit des in sich gekehrten und die eigenen Gefühle cultivirenden Ich gegen die wirkliche Welt und die menschliche Gesellschaft. Von dieser Consequenz ist allerdings sowohl Herrmann als Kaftan weit entfernt; beide haben vielmehr für die sittliche Gemeinschaft der Menschen und speciell der Christen das lebhafteste Interesse. Aber zwischen dieser socialen, um die ethische Gottesreichsidee gravitirenden Seite ihrer Weltanschauung und dem — sei es idealistischen, sei es mystischen — Subjectivismus, der seinen Schwerpunkt im Selbstgenuss des von der Welt abgezogenen Innenlebens hat, sei es im Cultus der freien Persönlichkeit oder in dem mit Christo in Gott verborgenen Leben der Seele, zwischen diesen entgegengesetzten Seiten fehlt jede Vermittlung, so dass nur ein abwechselndes Ueberspringen vom einen zum anderen Standpunkt möglich bleibt. Sollte mehr Einheit und Zusammenhang in den Gedankenbau kommen, so müssten die grundlegenden Begriffe revidirt, das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit inniger gefasst werden, und das wieder würde voraussetzen die Anerkennung eines ursprünglich Göttlichen im Menschen.

IV.

Es wurde oben bemerkt, dass Kaftan durch die schliessliche supranaturale Wendung seines von Anfang ganz naturalistisch-eudämonistisch angelegten Religionsbegriffs zu einer Mystik gekommen ist, die in auffallendem Contrast zur ganzen

sonstigen Denkweise der Ritschl'schen Schule steht. Da lag der Versuch nahe, durch Beseitigung dieser singulären Umbiegung der gemeinsamen Grundgedanken der Schule diesen mehr Durchsichtigkeit und durchschlagende Kraft beim Publikum zu verschaffen. Diesen Versuch mit den Mitteln einer gewandten, wenn auch durch Breite und stete Wiederholungen ermüdenden Darstellungsweise gemacht und die Ritschl'sche Theologie dadurch aus der Schule in die Oeffentlichkeit gebracht, säcularisirt und popularisirt zu haben, ist das Verdienst W. Bender's. Gedankt haben es ihm freilich die Genossen der Schule nicht [1]). Sie sahen in der Popularisirung vielmehr eine Profanisirung, wodurch die tiefsinnigen Gedanken des Meisters verdorben und verflacht worden seien. Dagegen waren unter den Aussenstehenden Manche geneigt, zu urtheilen, dass Bender die Lehren der Schule nicht sowohl verdorben, als vielmehr nach ihrem eigentlichen, sonst mehr versteckten Sinn enthüllt habe; wie denn z. B. der Strassburger Philosoph Ziegler die Bender'sche Religionstheorie „den enthüllten Feuerbachianismus der Ritschl'schen Theologie" genannt hat. Wie dem auch sei, soviel ist jedenfalls gewiss, dass Bender's Religionstheorie aus der Ritschl'schen Schule hervorgegangen ist und deren Grundgedanken am entschiedensten zum Ausdruck bringt. Um so mehr verdient sie unsere Prüfung, bei welcher sich die im Bisherigen gegebene Charakteristik jener Theologie bestätigen und ergänzen wird.

Bender's Buch: „Das Wesen der Religion und die Gesetze der Kirchenbildung" (1885) hat zunächst den Vorzug, von vorneherein mit aller zu wünschenden Bestimmtheit seine leitenden Grundgedanken auszudrücken. (S. 22 ff.) „Nicht die Frage nach Gott ist die centrale Frage der Religion — so paradox das klingen mag, es ist buchstäblich wahr — sondern die Frage nach dem Menschen. Die Gottesidee ist

---

1) Geradezu komisch war der Eifer, mit welchem Herrmann das enfant terrible von den Rockschössen der Ritschl'schen Schule abzuschütteln und den Liberalen zuzuschieben sich bemühte. Es war das freilich ein gar zu plumpes und durchsichtiges Manöver, da Jedermann wusste, dass gerade von liberaler Seite der erste und schärfste Angriff gegen Bender erfolgt war. (Vgl. Prot. Kirchenzeitung 1885, No. 50.)

zunächst nur die Hilfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt vertändlich zu machen. Die anbetende Erhebung zur Gottheit ist nur das Hilfsmittel, mit welchem der Mensch im Kampf um seine Existenz sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine egoistischen oder selbstlosen, seine materiellen oder ideellen Interessen aufrecht zu erhalten auch da, wo er seine eigene Kraft erschöpft sieht. Wie gross die Opfer und wie schwer die Bedingungen sein mögen, die ein Religionssystem seinen Anhängern auferlegt, sie werden auferlegt und getragen in durchaus eudämonistischer Absicht. Wie sehr man auf den ethischen Character des Christenthums pochen mag, auch das Christenthum kennt die sittlichen Gesetze nur als die Bedingungen für die Erlangung der Seligkeit; auch die christliche Religion ist eudämonistisch. Wie verschieden die Interessen und Ideale sein mögen, die der Mensch erstrebt, von den niedrigsten, die sich auf Wohl und Wehe des Leibes, auf Wohlleben und Reichthum richten, bis zu den höchsten, welche die Erkenntniss der Wahrheit, das Schauen der Schönheit oder den Besitz der Heiligkeit verlangen, es ist überall derselbe Act der Selbsterhaltung, welcher die Form der religiösen Erhebung annimmt, wo der Mensch die Schranken seiner Macht erkannt hat und doch von dem, was sein Leben ausmacht, nicht lassen will. Hilfe für sich und seinen Lebenszweck will der Mensch von der Gottheit, nichts Anderes. Auch Märtyrerthum und Askese lassen sich mit allen anderen Erscheinungen der praktischen Religion auf jenen einzig maassgebenden Grundtrieb zurückführen, jene persönliche Befriedigung oder Seligkeit zu gewinnen, welche die naturgemässe Form ist, in der wir jede Lebensförderung empfinden und geniessen". — Solches „ist überall nachweisbar und zwar mit der Sicherheit, welche die experimentale Methode allein gewährt. Was ist das Leben überhaupt anderes als der Kampf um die Durchführung unserer Interessen, um die Erfüllung unserer Wünsche, der berechtigten und unberechtigten?"

Ist das nun wirklich ein treues Bild des religiösen und sittlichen Lebens und Strebens der Menschen oder ist es ein Zerrbild, verzerrt im Hohlspiegel einer modernen naturwissen-

schaftlichen Theorie? Indem ich diese Frage stelle, fällt mir ein Ausspruch von J. St. Mill ein, der um so beachtenswerther ist, als er im auffallendsten Contrast mit dessen sonstigen utilitaristischen Principien steht; er sagt einmal in seiner „Selbstbiographie“ (Engl. Ausg., S. 142), er habe die Erfahrung gemacht, dass nur Diejenigen wahrhaft glücklich seien, die ihr Gemüth auf ein anderes Object als auf ihre eigene Glückseligkeit gerichtet haben, auf das Glück Anderer, auf die Vervollkommnung der Menschheit, ja auf irgend eine Kunst oder Aufgabe, die sie nicht als Mittel, sondern als an sich selbst idealen Zweck verfolgen; nur so, indem man etwas Anderes zu seinem Zweck mache, finde man nebenbei Glükseligkeit. Nun, ich glaube, diese Erfahrung haben wir Alle gemacht, nicht ausgenommen Bender selbst; denn ich kann unmöglich glauben, dass der „Idealismus der Wahrhaftigkeit“, zu dem er sich selbst bekennt (S. IV), nur aus dem Streben nach persönlicher Befriedigung und Durchführung seiner eigenen Interessen entspringe. Der Forscher, der nach Wahrheit ringt, der Künstler, der das seiner Seele vorschwebende Ideal der Schönheit darzustellen sucht, der Bürger, der um Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände seines Vaterlandes sich bemüht, der Krieger, der für die Vertheidigung seines Vaterlandes dem Tod in's Auge sieht, — denken denn diese alle an sich selbst und ihre persönlichen Wünsche? oder vergessen sie nicht vielmehr um so völliger sich selbst und ihre eigenen Interessen, je mehr sie sich den objectiven Zwecken hingeben, vor deren unvergleichlich höherem Werth ihnen alle persönlichen Interessen als bedeutungslos verschwinden? Freilich fühlen sie dabei auch ihre Befriedigung, aber diese hat das Eigenthümliche, dass sie gerade nicht aus dem Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbeglückung erwächst, sondern vielmehr aus der Selbstverleugnung, die „nicht das Ihre sucht“, die das eigene Selbst nicht für sich behalten und geniessen, sondern zum dienenden Mittel hergeben will für an sich selbst werthvolle objective Zwecke. Wenn nun das schon bei den stets beschränkten Zwecken des sittlichen Lebens gilt, wird es nicht noch viel mehr vom religiösen Leben gelten, welches in der Hingabe des eigenen

Selbst an den höchsten, alle besonderen Zwecke umfassenden Zweck des göttlichen Willens besteht? Dass freilich auch die Religion oft zum Deckmantel selbstischer Zwecke erniedrigt wird und noch öfter selbstische Motive sich verunreinigend in religiöse Regungen einmischen, das ist natürlich unbestreitbar. Aber auf welchem Lebensgebiet fände nicht das Gleiche statt? Wenn man nun doch Wesen und Werth der Wissenschaft oder Kunst nicht darnach zu beurtheilen pflegt, dass sie für Manche nur die melkende Kuh ist, die den persönlichen Interessen zum Mittel dient: mit welchem Recht darf man dann das Wesen der Religion wegen der in ihrer Erscheinung oft vorkommenden egoistischen Züge nur einfach auf das selbstische Glückseligkeitsstreben zurückführen? Mit welchem Rechte darf man behaupten, dass es dem Frommen nur um Durchführung seiner Interessen und Wünsche zu thun sei, dass er von der Gottheit nichts anderes als Hilfe für sich und seinen Lebenszweck wolle, da doch das Gebet der echten Frömmigkeit vielmehr lautet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Dein Reich komme!“ Wenn Bender behauptet, dass der persönliche Glückseligkeitstrieb „der einzige maassgebende Grundtrieb“ des Menschen überhaupt und daher auch des religiösen Menschen sei, so zeigt er sich befangen in einem Irrthum, der zu den verbreitetsten, aber auch schlimmsten Irrthümern unserer Zeit gehört. Es ist dabei die psychologisch zu constatirende Thatsache ganz übersehen, dass dem Wesen des Menschen der altruistische Trieb ganz ebenso natürlich und ursprünglich eigen ist, wie der egoistische; um die Ordnung und Abgrenzung der Rechte beider Triebe gegen einander drehen sich Recht und Sitte, ihre volle Versöhnung aber zu bewirken ist das Privilegium der Religion, da sie den Menschen in der vollsten Hingebung seines Selbst an den allgemeinsten Zweck, an Gottes Reich und Gerechtigkeit, auch die eigene Zweckerfüllung und Lebensbefriedigung als ungesuchte „Zugabe“ (Mtth. 6, 34) finden lässt. „Wer seine Seele verliert um des Reiches Gottes willen, der wird sie erhalten zum ewigen Leben“.

Bender hat seine Theorie auch aus der Geschichte zu erweisen gesucht. Während man die Entwickelung der Religion

nicht verstehen könne ohne die der menschlichen Cultur, gehe hingegen, so behauptet er (S. 148), der Culturprocess seinen gesetzmässigen Gang unabhängig von der Religion und im Kampfe mit ihr. Das sei der stärkste Beweis dafür, dass die Religion eine secundäre, eine blosse Begleiterscheinung des Culturprocesses sei. Allerdings — soviel muss er doch selbst zugestehen (S. 144) — gewinne man aus der Geschichte der alten Völker den Eindruck, dass ihre Religion ihre Cultur war, dass sie aus ihrer Religion alle Motive zum Handeln in der Welt geschöpft, ihre Sitten und ihr Recht, Ackerbau und Handel, Kunst und Wissenschaft gleichsam unter dem Protectorat der Religion getrieben, dass sie Alles, das Dasein der Völker selbst, auf den Willen der Gottheit zurückgeführt haben, dass der Götterglaube Voraussetzung und Bedingung ihrer Welterkenntniss und socialen Pflichterfüllung gewesen sei. Allein daraus folge doch nicht, dass die sociale Ordnung des Volkslebens aus der Religion wirklich abstammte. Vielmehr sei dieselbe überall das Resultat der Kräfte der Einzelnen, der Stämme und Stände, welche den Interessenkampf, der mit ihnen geboren ist, durch Gewalt oder durch Intelligenz oder durch sittliche Instincte ausfechten. Eine solche Ordnung der Interessen entwickle sich ebenso naturnothwendig durch die Ausgleichung der Kräfte, die sich messen, wie sich der Mensch die umgebende Natur dienstbar mache. Und so wenig wie es möglich sei, die verschiedenen Formen der gewerblichen Arbeit aus der Religion abzuleiten, ebensowenig könne man aus ihr die Entstehung von Sitte, Recht, Kunst und Wissenschaft erklären. Dass aber überall, wo der Mensch mit seinem begrenzten Wissen und Können den Kampf mit der feindlichen Natur oder Gesellschaft aufnehme, das religiöse Bedürfniss nach Ergänzung seines Wissens und Könnens sich geltend mache, das sei eben so nothwendig in den Verhältnissen begründet, wie dass dieses Bedürfniss zurücktrete, wo der Erfolg ihn begünstige. „Man darf es geradezu als Regel aufstellen, dass das religiöse Bedürfniss sinkt und steigt, je nachdem das culturelle Handeln des Menschen in der Welt von Erfolg oder Misserfolg begleitet wird".

Letzterer Satz, nach welchem mit dem Culturfortschritt

das religiöse Bedürfniss abnehmen muss, die Religion also auf den Aussterbe-Etat gesetzt ist, scheint die kaum zu umgehende Consequenz jener der Ritschl'schen Theologie gemeinsamen Grundvoraussetzung zu sein, dass die Religion nur das Mittel der Selbstbehauptung des Menschen im Kampf mit der Welt sei. Für uns Andere hingegen, die wir der Ueberzeugung sind, dass in der Religion die Wesensverwandtschaft und Lebensgebundenheit des Menschen mit Gott, seinem Grund und Endziel, zum Bewusstsein und zur Bethätigung komme, ist es selbstverständlich gewiss, dass der ganze menschliche Culturprocess sowohl von Anfang aus religiösen Motiven entsprungen, als auch ohne Aufhören an solche gebunden sei. Wenn Bender jenes trotz der unzweideutigsten Zeugnisse der ältesten Geschichtsüberlieferungen leugnet, und dafür geltend macht, dass die sociale Gesittung überall nur das Erzeugniss des Interessenkampfes und des naturnothwendig sich vollziehenden Ausgleiches der Kräfte sei, so liegt hierbei derselbe Irrthum zu Grunde, wie er uns bei den utilitaristischen und positivistischen Moral- und Socialtheorieen allenthalben begegnet. Aus der unbestrittenen Thatsache, dass der concrete Inhalt von Recht und Sitte ebensogut wie der von Wissenschaft, Kunst und Technik, aus der geschichtlichen Erfahrung davon, was jedesmal der Natur der Sache und den Zwecken der Gesellschaft entspreche, gewonnen ist, wird der sehr übereilte Schluss gezogen, dass dem sittlichen Bewusstsein überhaupt nichts Anderes zu Grunde liege als die Nützlichkeiten und Nothwendigkeiten im allgemeinen Kampf ums Dasein, der Mechanismus der brutalen selbstischen Interessen. Man bedenkt nicht, dass sich hieraus die specifische Eigenthümlichkeit der rein sittlichen Motive nie erklären liesse, das Gefühl der Gebundenheit des eigenen Willens an unbedingt verpflichtende Forderungen einer höheren Autorität. Da diese formale Eigenthümlichkeit der rein sittlichen Motive und Forderungen sich immer gleich bleibt, wie verschieden auch der Inhalt des Geforderten sein mag, so folgt daraus, wie ich meine, mit Nothwendigkeit, dass jene beharrliche Form nicht aus derselben Quelle, wie dieser wechselnde Inhalt, stammen kann, also nicht aus der

Erfahrung, sondern aus einem ihr vorauszusetzenden transscendentalen Grund des sittlichen Menschenwesens herstammen muss. Damit bestätigt die kritische Analyse der sittlichen Bewusstseinsthatsachen nur ebendasselbe, was in ihrer Art die geschichtlichen Ueberlieferungen aller Völker über den Ursprung ihrer Sitten und Gesetze lehren. Unsere Erklärung des sittlichen Bewusstseins ist so wenig, wie Bender (S. 235) uns vorwirft, „eine Auskunft der Trägheit, welche mit dreisten Behauptungen der genetischen Untersuchung dieser Dinge aus dem Wege geht", dass sie vielmehr gerade auf der sorgfältigen Beachtung der verschiedenen Seiten der psychologischen und geschichtlichen Erfahrung beruht und der geschichtlichen Bedingtheit und Wandelbarkeit der concreten Sitten und Gesetze ebenso gerecht zu werden vermag, wie sie die Unbedingtheit des Sittengesetzes, die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung überhaupt zur Geltung bringt.

Dass letzteres bei der einseitig empiristischen oder positivistischen Theorie nicht geschieht und nicht geschehen kann, verräth Bender selbst durch mehrfache Aeusserungen. Er sagt z. B. (S. 83): „Das Gute „an sich" ist ein ebenso dunkler Gedanke, wie das Sein „an sich". Wer den Glauben der wissenschaftlichen Kritik zu entziehen meint, indem er ihn auf die „absolute Thatsache" des Sittlichen gründet, der übersieht, dass eben das Sittliche selbst, wie es sich aus dem Naturleben entwickelt hat und an dasselbe für uns dauernd gebunden erscheint, eine ebenso wandelbare wie fragwürdige Grösse ist". Wollte Bender mit diesem Satz nur gegen den abstracten moralischen Idealismus Herrmann's protestiren, so hätte er in soweit schon Recht, als das Sittliche, wenn es vom transscendentalen, göttlichen Grunde losgelöst wird, allerdings zu einem „dunklen Gedanken" und einer „fragwürdigen Grösse" wird. Allein da Bender die religiöse Begründung des Sittlichen ebenso bestimmt wie die anderen Ritschlianer verwirft, so bekommt bei ihm jener Satz die fatale Bedeutung, dass dem Sittlichen der unbedingte Werth und die unbedingt verpflichtende Kraft einfach abgesprochen und damit auch vollends die letzte Stütze der religiösen Gewissheit zerstört wird.

Denn dass auf rein empiristischem Boden auch das religiöse Bewusstsein das Schicksal des sittlichen theilen muss, über diese nothwendige Consequenz lässt uns Bender nicht im Zweifel. Mit grosser Entschiedenheit erklärt er (S. 231 ff.): „Die unmittelbare Selbstbezeugung der Gottheit im Menschengeiste ist nur eine leere Redensart, mit welcher sich die fromme Schwärmerei die Untersuchung der mannichfachen Vermittelungen des religiösen Bewusstseins erspart, ohne doch Anderen den Zugang zu demselben erschliessen zu können. Es giebt eben einfach weder ein unmittelbares Gottesbewusstsein noch eine stets in gleicher Weise und bei Allen ertönende Stimme Gottes im Gewissen. Das Gottesbewusstsein, welches der Fromme unmittelbar in sich vorfindet, hat seine Entwicklungsgeschichte so gut wie das Gewissen. Und diese Entwicklungsgeschichte, von der alle geschichtlichen Religionen Zeugniss ablegen, lässt keinen Zweifel darüber, dass der Glaube an die Gottheit, oder, um in der Sprache der Mystik zu reden, dass das Gefühl unmittelbarer Gottesnähe durch eine Fülle von Erfahrung, welche der Mensch im Contact mit Natur und Gesellschaft macht, vermittelt ist, wenn man auch in den Momenten religiöser Erhebung diese Vermittelung vergisst. Wir sind freilich nicht im Stande, die ursprüngliche Ausstattung der Menschen zu erklären. Aber wir wissen, dass sie sich nur in Wechselwirkung mit der Welt entfalten und bethätigen kann. Will man also innere Erlebnisse des Menschen als „unmittelbare“ Wirkungen der Gottheit auffassen, so muss man nachweisen, dass dieselben ohne jede Vermittelung durch Gesellschaft, Erziehung und Tradition, Geschichte oder Natur zu Stande gekommen seien. Dieser Nachweis wird aber nie gelingen. Dasselbe aber, was von der unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes im Gefühle gilt, das gilt erst recht von seiner angeblichen unmittelbaren Bezeugung im Gewissen oder in irgend einem anderen mystischen Organ, welches speciell für die Religion vorbehalten werden soll. Mag man das Gewissen definiren wie man will — als eine unmittelbare Offenbarung oder Einwirkung Gottes auf den Menschen kann es schon um desswillen nicht gedeutet werden, weil es nicht nur seine Entwicklungsgeschichte hat,

sondern auch auf allen Stufen derselben vermittelt ist durch die Tradition, die öffentliche sittliche Meinung, die normgebenden Träger der sittlichen Idee. Und verhält es sich mit der angeborenen Gottesidee nicht genau so, wie mit dem unmittelbaren Gottesgefühl oder dem specifisch religiösen Organ, von dem um so mehr geredet wird, je weniger man im Stande ist, es nachzuweisen? Wiederum die Ursprünglichkeit und Eigenart der geistigen Seite des Menschen zugestanden und abgesehen von der eminent wichtigen Frage, ob das, was wir heute als apriorischen Besitz des Geistes betrachten — die Formen und Gesetze des Denkens — nicht in grauer Vorzeit von unseren Ahnen an der Hand der Erfahrung gewonnen worden ist, — womit will man es rechtfertigen, dem von der Welt isolirten Geist eine Summe positiver Ideen und darunter die Gottesidee gleichsam als eisernen Besitzstand zuzuweisen? Welche Gottesidee ist denn dem Geiste angeboren, die materialistische, pantheistische, theistische? Wie erklärt sich die Thatsache, dass jederzeit Unzählige jede Gottesidee ablehnen zu müssen glauben? Wie die Thatsache der geschichtlichen Entwicklung, man dürfte auch sagen Erwerbung, der Gottesidee, wie sie in allen Religionen vorliegt? Mit Hilfe welcher Psychologie will man diese angeborene Idee von Gott bei unseren Kindern ermitteln?"

Ich habe absichtlich den Verfasser ausführlich zum Wort kommen und das ganze Arsenal seiner Beredtsamkeit erschöpfen lassen. Alle diese Rhetorik kann uns doch nicht über die Schwäche der Argumentation täuschen. Denn soviel ist klar, dass hier polemisirt wird gegen Dinge, die längst Niemand mehr behauptet, an dem aber, was wir Anderen behaupten und was den Angelpunkt der Controverse bildet, hier ebenso achtlos und verstandlos vorübergegangen wird, wie wir es sonst von jener Schule gewohnt sind. Dass es keine „angeborenen Ideen", also auch keine angeborene Gottesidee gebe, dass das religiöse Bewusstsein so gut wie das sittliche seine Entwicklungsgeschichte habe und daher auch im Einzelnen sehr verschiedenartigen Inhalt zeige, das sind seit lange schon selbstverständliche Dinge, über welche sich wahrlich Niemand mehr zu ereifern braucht.

Wenn nun aber daraus gefolgert wird, dass es überhaupt keine Selbstbezeugung Gottes im Menschen gebe, dass das Gottesbewusstsein in jeder Hinsicht nur das Product der Erfahrung des Menschen in der Wechselwirkung mit der Welt, bezw. sein selbsterdachtes Hilfsmittel im Kampf mit der Welt sei, so ist das derselbe übereilte Fehlschluss, wie die oben besprochene Leugnung des Apriorischen im sittlichen Bewusstsein. Wie sollte es denkbar sein, dass der Mensch im Verkehr mit der Natur und den anderen Menschen zur Vorstellung einer übernatürlichen Macht und seiner Verpflichtung gegen dieselbe käme, wenn nicht in ihm selbst ein Uebernatürliches wäre, eine solche Anlage des Denkens und Fühlens und Wollens, deren vernünftige Gesetzmässigkeit das Correlat der vernünftigen Weltordnung und mit dieser zusammen die Offenbarung der schöpferischen Vernunft Gottes ist? Ohne dieses apriorische und transscendentale Element, das aller geschichtlichen Entwickelung der Menschheit als Grund und Norm innewohnt, dieses unbewusst Göttliche im Menschen, hätte keine äussere Erfahrung ihm je zum Bewusstsein von der Gottheit über ihm verhelfen können; dagegen unter Voraussetzung jenes Grundes ist es ganz begreiflich, dass ihm alles, Natur- und Geschichtserlebnisse, zu Mitteln der Anregung und der Förderung des Gottesbewusstseins wird. Wäre dem Menschen nicht in seinem Wesen das Gottesebenbild angeschaffen und angeboren, so könnte ihm die Fähigkeit, ein Gotteskind zu werden, nur durch ein Wunder zukommen, und so könnte ihm die Aufgabe, Gott ähnlich zu werden an sittlicher Vollkommenheit, nur durch ein willkürliches und jeder inneren Verpflichtungskraft entbehrendes Gebot gesetzt werden. Alle geschichtlichen Mittel und Mittler göttlicher Offenbarung würden dann keine Anknüpfung und also auch keine Beglaubigung im Inneren des Menschen finden können; der Gehorsam des Glaubens könnte dann nur noch ein Act blinder Unterwerfung unter eine unverstandene und als willkürlich erscheinende Autorität sein, also ein Act, welchem der sittliche Werth einer That des vernünftigen freien Willens fehlte. Innere Gottesoffenbarung als der stehende Grund des menschlichen Wesens und äussere Offen-

barung in Natur und Geschichte, wodurch jener unbewusste göttliche Grund zum Bewusstsein von Gott und damit zum Mittelpunkt des persönlichen Geisteslebens erhoben wird, — das sind die beiden unzertrennlichen Correlate, aus welchen alle religiöse Entwickelung der Menschheit hervorgeht. Nur an die erste Seite sich halten zu wollen, wäre abstracte geschichtslose Mystik, ein leerer Subjectivismus, der allen Illusionen und Extravaganzen der Phantasie ausgesetzt wäre. Aber nur an die zweite Seite sich zu halten, ist abstracter, ideeloser Positivismus, der in blinder Unterwerfung unter das äusserlich Gegebene der sittlichen Würde und Freiheit, wie der religiösen Wahrheit und Gewissheit verlustig geht.

Was aus der letzteren auf diesem Standpunkt werde, kann man in recht instructiver Weise aus Bender's Buch ersehen, obgleich oder vielmehr gerade weil sich über diese Frage die verschiedensten und entgegengesetzten Urtheile bei ihm neben einander finden. Zunächst überwiegend negative und zum Theil sehr radicale Urtheile: „Wir werden zwar nicht nachweisen können, dass der religiöse Process aus Offenbarung entstehe, denn die subjectiven (Selbsterhaltungstrieb) und die objectiven Bedingungen (Grenzen des menschlichen Vermögens bezw. Hemmungen in der Welt) treten so deutlich zu Tage, dass wir einer supranaturalen Offenbarung nicht bedürfen. Die Erklärung der Religion aus einer Offenbarung ist auch nachweisbar in allen Religionen erst verhältnissmässig spät aufgetreten, ebenso wie die religiöse Sanktionirung aller Lebensverhältnisse“ (man erinnere sich der oben [S. 371] citirten Stelle aus S. 144, wo das Gegentheil hiervon, und zwar mit Recht, gesagt worden war!) „Das aber ist nicht minder gewiss, dass der religiöse Process, wenn er auch nicht aus Offenbarung stammt, sich doch in Offenbarung zu begründen sucht“. Hiernach ist die Begründung der cultischen Religion in Offenbarung als eine zwar nothwendig entstehende, aber auch nothwendig sich wieder auflösende Illusion zu beurtheilen. Letzteres besagt folgende Stelle (S. 48): „Orakel und Mirakel kommen seinem gewaltsamen Bemühen, die Grenzen seines Wissens und Könnens zu durchbrechen und sich mit seinen Lieblingsinteressen im

Kampf ums Dasein zu behaupten, entgegen. Sie würden ihm aber den Dienst nicht leisten, den er fordert, wenn er den Antheil, den er selbst an der Bestimmung, ja vielleicht an der Erzeugung seiner Weissagungen und Wunder, hat, nicht übersähe. Sobald der Zweifel auftaucht, ob die Mächte, denen er sich als Offenbarungen der Gottheit in die Arme wirft, nicht am Ende auch nur Offenbarungen des eigenen himmelstürmenden Selbst sind, wird der Mensch entweder an dem ganzen religiösen Process mit sammt seinen übernatürlichen Garantieen verzweifeln oder sich nach anderen Göttern, nach haltbareren Offenbarungen umsehen“. Dass es ihm dann aber hierbei schliesslich auch wieder nicht besser ergehen, sondern immer nur eine Illusion mit einer andern vertauscht werden wird, ist deutlich in folgender Stelle gesagt (S. 50): „Alle Cultussysteme gestalten sich zu Garantiesystemen für die künftige Seligkeit oder zu Versicherungsanstalten, welche ihren Mitgliedern gegen gewisse materielle oder ideelle Leistungen das für den Himmel versprechen, was sie auf Erden doch nicht zu leisten vermögen“. Nicht besser als mit der Gewissheit von der Wirkungskraft der Cultussysteme steht es nach Bender auch mit der von der Wahrheit der Glaubenssysteme. „Beim Glauben handelt es sich um eine Deutung oder Beurtheilung der Welt, welche ausschliesslich in den Dienst des praktischen Zwecks der Erlösung, der Befriedigung und Beglückung des Menschen treten will. Die Probe auf die Wahrheit des Glaubens liegt daher auch ausschliesslich in seiner Fähigkeit, den Menschen innerlich zu beruhigen und zu beseligen, indem er die ideale Deutung der Welt nach Maassgabe der menschlichen Lebenszwecke als die für uns nothwendige und darum durch alle entgegenstehenden Erfahrungen unwiderlegbare aufrecht erhält“. Insoweit redet Bender im Sinn und Stil seiner Schule; aber er lässt nun doch um Vieles mehr, als es sonst dort zu geschehen pflegt, den durchaus problematischen Character dieser nur durch subjective Bedürfnisse verbürgten „Wahrheit“ erkennen. Z. B.: „Es muss zugestanden werden, dass auch der christliche Theismus mit allen Hilfsmitteln der Offenbarung, auf die er sich beruft, uns keinen Einblick in den Weltprocess

eröffnet. Die Gottesidee, die er aufstellt, ist ein Gedankenbild mehr unserer Phantasie als unseres Verstandes. Der christliche Gedanke bekennt selbst die Unbegreiflichkeit auch des offenbaren Gottes“ (S. 105). „Wir wissen es besser als Paulus und Luther, dass auch der offenbare Gott ein verborgener geblieben ist, der im Dunkel wohnt; dass alle unsere Begriffe, weil bedingt durch die Welterfahrung, nicht hinanreichen an die Erkenntniss eines Wesens, welches weder durch innere noch durch äussere Erfahrung in unmittelbaren Contact mit uns tritt“ (S. 225). Hiervon haben freilich weder Paulus noch Luther etwas gewusst, für welche vielmehr die innere und äussere Erfahrung voll war des Geistes und der Kraft, der Wunder und Zeichen ihres Gottes; aber dass die heutige Tagesweisheit, welche den menschlichen Geist auf die Welt der Sinne beschränkt sein und Staub fressen lassen will sein Leben lang — dass diese es besser wisse als Paulus und Luther, das ist doch eben nur eine Behauptung, und zwar, wie mir scheint, eine allzu dreiste!

Doch vielleicht will Bender als Schüler Kant's die Wahrheitserkenntniss, die er dem theoretischen Geist verschlossen glaubt, dem praktischen Geiste sich öffnen lassen? Auch diese Hoffnung finden wir enttäuscht, wenn wir uns des schon oben citirten Wortes erinnern, dass der Glaube nicht auf die Thatsache des Sittlichen zu begründen sei, da auch dieses eine wandelbare und fragliche Grösse sei. Ferner (S. 116): „Der christliche Glaube mag, wie alle Glaubenssysteme nicht stehen bleiben bei der immerhin schwankenden und trügerischen „inneren Gewissheit und Verpflichtung“ gegenüber dem ethischen Lebensideal“, und desshalb suche er seine Stütze in der Offenbarung. Damit aber kommt er nach Bender erst recht vom Regen in die Traufe. Denn (S. 262): „Einen Glaubenssatz, cultischen Brauch oder sittliches Gebot auf Offenbarung zurückführen, das bedeutet nichts Anderes, als die unbedingte Geltung ausdrücken, die sie im Lauf der Zeit gewonnen haben. So kann man allerdings sagen, die Organisation einer Religion fixirt sich unter dem Vorgeben, dass alle ihre Bestandtheile nicht durch einen allmählichen Entwicklungsprocess von den Menschen gewonnen, sondern

dass sie durch göttliche Offenbarung direct gegeben sind. Aber dieses Vorgeben schliesst nicht aus, dass es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält, dass nämlich das durch menschliche Erfahrung und menschliches Nachdenken Gewonnene zu einer bestimmten Zeit eben dadurch sanctionirt und zu unbedingtem Ansehen erhoben wird, dass man es auf eine Offenbarung zurückführt, die eben diese Vermittelung ihres Inhalts durch einen Entwickelungsprocess ausschliesst". — Also die Begründung des Glaubens auf Offenbarung ist ein „Vorgeben", dem die wirkliche Geschichte widerspricht, d. h. eine Illusion. Auf das Denken kann er ebensowenig begründet werden, da sein Inhalt, wie wir Heutigen wissen, völlig unerkennbar ist. Endlich ist's aber auch mit der praktischen Begründung nichts, da auch das Sittliche eine fragwürdige Grösse ist und auch Kant's moralische Beweise für Gott und Unsterblichkeit nichts erklären als den Wunsch, zur unvollkommenen eine vollkommene Welt hinzu zu denken (S. 237). Was kann unter solchen Umständen Anderes übrig bleiben, als die Feuerbach'sche These, dass der Glaube das Erzeugniss der eudämonistischen Herzenswünsche und der sie in eine erdichtete jenseitige Welt projicirenden und personificirenden Phantasie, somit ohne alle Wahrheit sei?

So könnten wir meinen; allein Bender ist nun doch weit entfernt davon, sich zu diesem radicalen Standpunkt definitiv zu bekennen. Er versucht es vielmehr auf verschiedenen Wegen, wenn auch nicht dem Dogma, doch dem religiösen Glauben seine Wahrheit zu retten; Versuche, die an sich ganz beachtenswerth und fruchtbar sein könnten, wenn sie nur nicht mit den bisher besprochenen Principien seiner Theorie in so flagrantem Widerspruch stünden, dass dadurch ihre Bedeutung doch wieder in Frage gestellt erscheint. Er sagt z. B. (S. 110), die theistische Gottesidee des Christenthums sei darum, weil sie zunächst freilich das Spiegelbild des Menschen selbst sei, doch keineswegs für eine willkürliche anthropomorphistische Vorstellung zu halten, sondern sei der reine Ausdruck eines sittlichen Idealismus, der, ohne über die Natur des höchsten Wesens und seine Beziehung zur Welt etwas zu wissen, doch dieses Wesen glaube, weil er, um sein

Lebensideal festhalten zu können, es zu glauben sich genöthigt fühle, eine Nöthigung, die sich zur Verpflichtung steigere. Aber wie? Kann wirklich eine verpflichtende Nöthigung zum Glauben aus einem ethischen Lebensideal abgeleitet werden, wenn doch nach Bender dieses ebenfalls eine fragwürdige Grösse ist und so gut wie alle anderen Idealbilder seinen Grund in dem „allein maassgebenden Grundtrieb“ des menschlichen Glückseligkeitsstrebens hat? Kann denn einem aus so irrationellem Grunde stammenden Ideal irgend welche Verpflichtungskraft und irgendwelche rationale Beweiskraft zukommen? Doch Bender will die Realität der Glaubensgegenstände nicht bloss auf Grund eines unabweisbaren Bedürfnisses, sondern auch auf Grund der wirklichen Beschaffenheit der Welt, also mittelst theoretischer Weltbetrachtung als eine wenigstens denkbare Möglichkeit retten. Was hindert uns, so fragt er (S. 241 f.), auch unter Voraussetzung der modernen naturwissenschaftlichen (Darwin'schen) Hypothesen, den fortschreitenden Entwickelungsprocess als die stufenmässige Entfaltung einer höchsten idealen Macht aufzufassen, diese göttliche Macht den Elementen, Gesetzen und Personen näher zu denken, durch deren Vermittelung Ordnung und Sitte und aller geistige Fortschritt in der Welt herbeigeführt wurde? „Geben wir dieser göttlichen Macht den Willen, dem Menschen in dem Kampf ums Dasein, in dem er seine specifische Gottebenbildlichkeit erproben soll, zu helfen — und die fortschreitenden Siege der menschlichen Cultur über die Elemente und die Uncultur fordern uns dazu auf — und wir haben den Gott, den das religiöse Bedürfniss braucht“. — Wollen wir hierbei uns nicht bei der Frage aufhalten, ob wirklich das religiöse Bedürfniss so bescheiden sein werde, sich zu begnügen bei einem solchen Gott, von dem es sonst Nichts wüsste, als dass wir ihm, ungehindert durch die Naturwissenschaften, die Macht und den Willen uns zu helfen gegeben haben; wollten wir einmal das Zugestandene als eine bescheidene Abschlagszahlung gelten lassen: so können wir doch *das* Bedenken unmöglich unterdrücken, wie wir denn derartige Reflexionen über eine weltregierende ideale Macht zusammenreimen sollen mit dem Grundsatz, den Bender dem

Agnosticismus und Positivismus entnommen hat, dass der verborgene Gott in keiner inneren und äusseren Erfahrung sich kundgebe und alles unser Wissen von der Welt nur den Kampf und Ausgleich endlicher Kräfte zum Inhalt habe. Diese mechanisch-positivistische Weltansicht steht dem Gedanken eines weltregierenden zwecksetzenden Willens so diametral entgegen, dass doch wohl die eine Annahme uns an der andern „hindern" dürfte. Um die überlieferten Formen der religiösen Weltansicht würden wir nicht streiten; dass z. B. die Vorstellungen des räumlichen Himmels und des Offenbarungsverkehrs zwischen oben und unten zur Bildersprache der religiösen Phantasie gehören, das geben im Grunde Alle zu; diese Hüllen preiszugeben würde Keinem schwerfallen, wenn ihm nur der Kern gewahrt bliebe, die Realität einer geistigen Offenbarung Gottes und die Möglichkeit, sich ihrer durch Vermittelung der inneren und äusseren, persönlichen und geschichtlichen Erfahrung zu vergewissern. Eben dieses aber wird bei Bender bald direct, bald indirect in Frage gestellt.

Das Dunkel, welches in der Ritschl'schen Schule durchaus über dem Offenbarungsbegriff liegt, ist auch bei Bender nicht gelichtet. Anzuerkennen ist zwar, dass er nicht den krassen Widerspruch sich zu Schulden kommen lässt, der sonst in dieser Schule üblich ist, die innermenschliche Gottesoffenbarung im ganzen übrigen Menschengeschlecht zu leugnen und nur in der einen Person Jesu von Nazareth zu behaupten, um dann auf diese ganz unvermittelte und bodenlose Behauptung das ganze Glaubenssystem aufzubauen. Dafür ist Bender zu verständig; er will nicht die christliche Offenbarung zu einem isolirten Wunder machen, welches unvermittelt wie ein deus ex machina in eine sonst gottlose Welt hereinfiele, sondern er will sie nach rückwärts und vorwärts geschichtlich vermittelt und darum auch nicht specifisch, sondern nur graduell von der allgemeinmenschlichen Offenbarung verschieden gedacht wissen (S. 219. 226. 317 u. a.). Aber die Inconsequenz liegt bei Bender darin, dass er auf der einen Seite in der menschlichen Geschichte einen Process göttlicher Offenbarung anerkennt, auf der anderen aber diese Geschichte

doch nur als einen rein natürlichen, ohne ideales Princip aus blos endlichen Factoren (Kampf und Ausgleich der Kräfte und Interessen der Einzelnen) hervorgehenden Process denkt. Hierbei lässt sich nicht stehen bleiben. Entweder wird mit der letzteren Seite voller Ernst gemacht, dann ergäbe sich der atheistische Radicalismus der modernen Positivisten. Oder, wenn dieser vermieden und mit der geschichtlichen Gottesoffenbarung wirklicher Ernst gemacht werden soll, so lässt sich die Forderung nicht abweisen, eine ursprüngliche Gottesoffenbarung im Wesen des Menschen anzuerkennen, eine Wesensverbindung seines Geistes mit dem göttlichen, welche die geschichtliche Entwickelung des religiösen und sittlichen Menschheitslebens begründet und zweckmässig leitet und in einzelnen Persönlichkeiten als ihren hervorragenden Organen zur machtvollen und vorbildlichen Erscheinung kommt. Vor diese Alternative die Ritschl'sche Theologie gestellt und damit den Anstoss zur Klärung ihrer Verwirrungen und Halbheiten gegeben zu haben, das ist das Verdienst des Bender'schen Buches, welches wir um so mehr anerkennen, je geflissentlicher es von der Schule, der er angehört, bisher verleugnet worden ist.

Der Verfasser de Trinitatis erroribus L. VII und die zeitgenössischen Katholiken.

Von

H. Tollin.

Nicht nur bei den reformirten Schweizern und bei den Wittenbergern machten Michael Servet's Erstlings-Bücher[1]) gerechtes Aufsehen, sondern auch bei den Katholiken. Die grosse Menge verhielt sich nur negativ. Ihr Hass gegen den Spanier war um so energischer, als sie nicht die leiseste Ahnung hatten von dem, was er eigentlich wollte. Bedenkt man, dass es damals Volksschulen nicht gab, in den Klöstern die Dunkelmänner und Hokuspokus-Leute[2]) die Oberhand hatten, die heilige Schrift selbst in der Uebersetzung der Vulgata zu den grössten Seltenheiten gehörte, dann wird man sich nicht wundern, dass die grosse Masse der Laien wie der Kleriker es für ein Verbrechen hielt, beim Beten überhaupt zu denken, und für eine Sünde, sich in ihrer Andacht von Gott, Christo und dem heiligen Geiste irgend eine Vorstellung zu machen. Auch hatten die katholischen Beter gemeinhin mit der Gottheit nichts zu thun. Sie wandten sich zu den Heiligen. Die vertraten sie zur Genüge. „Christus war innerhalb des mittelalterlichen Katholicismus eigentlich nur noch in soweit vorhanden, als ihn der Priester reproducirte. Seine geschichtlich lebendige Persönlichkeit war in der phantastischen Symbolik der Messe verschwunden“[3]). Auch mit der Trinität pflegte man das

1) S. Servets Lehrsystem, Gütersloh 1876—1878, Bd. I—III.

2) Bekanntlich hocus pocus statt hoc est corpus, bei der Consekration.

3) Dan. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, Schaffhausen 1862, p. 180.

gemeine Volk wenig zu behelligen. Confirmanden-Unterricht gab es nicht. Der Gottesdienst wurde in fremder Sprache gefeiert. Galt es nachsprechen, so sprach das Volk die trinitarischen Formeln gerade so unverstanden nach, wie es jede buddhistische Formel blindlings nachgebetet haben würde[1]). Und so in irgend einem Klosterwinkel durch fanatische Einflüsterungen verführte Priester frech genug waren, bei dem ihnen von Amtswegen oktroyirten Drei-Personen-Gott sich dennoch etwas zu denken, so dachten sie sich entweder eine streng ausgesprochene Dreiheit, d. h. drei gleich mächtige, gleich ewige, gleich gütige, unter einander eng verbündete Gottheiten — und dafür liess sich ihre ausdrückliche Bezeichnung als solche in den päpstlichen Breves anführen[2]) — oder aber, falls sie ihr Gewissen noch an die absolute Einheit Gottes erinnerte, stellten sie sich den einzigen Gott als ein Riesenwesen vor mit drei verschiedenen Häuptern und Angesichtern, dem eines Greises, dem eines Mannes und dem einer Taube: eine Vorstellung, die den armen Wundersüchtigen um so mehr behagte, je geheimnissvoller, unbegreiflicher, fabelhafter sie war[3]). Für nicht Wenige complicirte sich dann die Vorstellung einer Dreifaltigkeit zur Fünffaltigkeit, indem sie, mit unbeschreiblicher Naivetät, die Mutter der Heiligen, die sündlose Maria, und den Stellvertreter Christi, den unfehlbaren Papst, zur Rechten Gottes auf dem Einen Throne der Dreifaltigkeit sich vorstellten und auch anbeteten. Alle diese lebten von For-

---

1) Sed homines suaves, se suo officio probe perfunctos ajunt, si preculas illas suas utcumque permurmurarint, quas mehercle demiror si quis Deus vel audiat vel intelligat, cum ipsi fere nec audiant nec intelligant, tum cum eas ore perstrepunt (Erasmus: Encomium Moriae ed. Lips. 1829, T. II, p. 381).

2) Pietro Bembo, der Abfasser der Breve's und Geheimschreiber des Papstes, schrieb immer statt dei gratia — Deorum immortalium beneficio (cf. Trechsel II, 6).

3) Sic sculptus est hominis animus, ut longe magis fucis quam veris capiatur. — Si quis sit divus fabulosior et poeticus (quod si exemplum requiris, finge hujus generis Georgium aut Christophorum aut Barbaram) videbitis hunc longe religiosius coli quam Petrum aut Paulum aut ipsum etiam Christum (Erasmus, l. l. ed. Lips. 1829, T. II, p. 348).

m e l n und nährten sich von Formeln. Wer ihnen also die pseudo-athanasianischen Formeln entreissen wollte, der bedrohte ihr katholisch-kirchliches Leben; er war ihr Todfeind, und musste bis zum letzten Athemzuge v e r f o l g t werden, nicht weil er ihnen das Geringste an ihrem Heil, an ihrem Vertrauen auf den lebendigen Gott, an ihrer Liebe zu Christo, an ihrer Heiligung durch den Geist Gottes geschmälert hätte, sondern weil er irgend eine der blindlings auswendig gelernten Formeln in irgend einem Worte oder Buchstaben kürzte, erläuterte oder veränderte. Stand Servet vor ihrem Tribunal, so bedurfte man nicht weiter Zeugniss. Gleichviel, ob die Bibel für ihn sprach, ob die Vernunft, ob die tägliche Erfahrung der Heiligen: es genügte, dass er sich weigerte, a l l e k i r c h l i c h e n F o r m e l n ebenso b l i n d l i n g s n a c h z u s p r e c h e n, wie sie selber und er war ein erwiesener K e t z e r, der sich selber verdammt hatte.

Anders stand es bei den gebildeten Katholiken. In Bezug auf das Verhalten zu Servet unterscheiden wir da drei Kreise: den m e d i c ä i s c h e n, den e r a s m i s c h e n und den s c h o l a s t i s c h e n.

Die Oberherrschaft in der Kirche übten die Medicäer. In den Sprechsälen der römischen Prälaten bildete die Dreifaltigkeit keinen Glaubensartikel, sondern sie war nur eine pikante kirchliche Formel. Im Anfang des Jahres 1520 erschien eine Schrift: vadiscus oder D i e r ö m i s c h e D r e i f a l t i g k e i t[1]); eine gewaltige, zunächst bei den Gelehrten, dann aber in der deutschen Uebersetzung auch beim gemeinen Manne mächtig zündende Schrift. Sie griff d e n P a p s t z u R o m persönlich an, persönlich seinen verweltlichten Klerus, indem sie sich unerschöpflich zeigte in Auffindung von d r e i b ö s e n D i n g e n, welche Rom eignen. Die dogmatische Dreifaltigkeit aber liess sie unberührt[2]). —

---

1) Ein Gespräch Ulrich von Hutten's, ed. Stäckel, Berlin 1869, 52 S.

2) Dennoch setzt schon der Titel des Buches voraus, dass weder Vf. noch Leser an die Dreifaltigkeit glauben. Sonst wäre für solchen satirischen, zum Theil obscönen Inhalt eine derartige Titelwahl zur Unmöglichkeit geworden.

Huttens Buch zog ihm den Hass und Grimm aller Römlinge zu. Es wurde auf den Index gesetzt. Die römische Ueppigkeit war eine sacrosancte Sache. Wer sie angriff, galt als Feind Christi. Ein Jahrzehnt später erschien Servets Buch von den Irrthümern der Dreieinigkeit. Die römische Sittenlosigkeit liess es unberührt. Es ging gegen Niemand persönlich vor. Nur die drei Götter der Römer griff es an. Das nahm von den Medicäern Niemand übel. Mögen sie sich vertheidigen, wenn sie Götter sind. Servets Buch hat ihm niemals die Feindschaft der echten Römlinge zugezogen. Auch wurde es von keinem Papste auf den Index gesetzt. Der junge Aragonier kannte die Gesinnung der medicäischen Kreise. Unter den Studenten von Toulouse[1]), unter den Diplomaten von Bologna[2]), unter den reichen Kaufleuten von Augsburg[3]) hatte er zahlreiche Gesinnungsgenossen des medicäischen Papstes Leo X. († 1. Dec. 1521) angetroffen. Von einer kindlichen Scheu vor dem anbetungswürdigen Geheimniss der heiligen Dreieinigkeit war da keine Rede[4]). Es hielt sich Niemand berufen, besser zu sein als der Stellvertreter Christi. Einem Manne aber, dem es als taktlos galt, in feiner Gesellschaft etwas zu erwähnen, von dem im Cicero und Demosthenes nichts geschrieben steht[5]), der, um sich sein schönes Latein nicht zu verderben, es unter seiner Würde hält, je einen Blick in die Vulgata zu werfen; dem nichts köstlicher erscheint als die heidnische Fabellehre und Philosophie[6]),

1) S. Hilgenfelds Zeitschr., 1877, S. 342 fg.

2) S. Historisches Taschenbuch, 1877, S. 51 fg.

3) S. Thelemann's Kirchenzeitung, 1876, S. 138 fg.

4) Ja weit fundamentalere Glaubensartikel waren den Italienern abhanden gekommen: „Denn so furchtbar", schreibt Calvin 1548, „waltet dort im Allgemeinen die Gottlosigkeit, dass der grösste Theil weder von einem Schöpfer der Welt noch von einem zukünftigen Richter etwas wissen will" (bei Stähelin: Calvin, Elbf. 1865, T. II, p. 15).

5) Fervet illic, sagt Erasmus von Rom, Paganismus quorundam, quibus nihil placet nisi Ciceronianum: ac non Ciceronianum appellari multo probrosius esse ducant quam appellari haereticum (bei Trechsel, II, 5; cf. p. 6, Anm. 3).

6) Stäkel in der Vorrede zu Huttens Vadiscus, Berlin 1869, p. XI,

und der deshalb seine Frömmigkeit immer wieder den Gottheiten Roms und Griechenlands zuwendet; der von der heiligen Dreieinigkeit nur spricht unter dem Bilde des besten und erhabensten Jupiter, seines Sohns Apollo oder Aesculap und der Diana; der den heiligen Geist als eine unnütze Erfindung der Scholastiker verlacht, die Jungfrau Maria an seiner Stelle vergöttert, und die Bilder seiner Buhlerinnen als Madonnen-Bilder in seinen Privat-Kapellen anbringen lässt: und der nun um sich herum einen Klerus heranbildet, dessen Scharfsinn im Glaubensspott und in der Zote vergeudet wird[1]) und dessen Predigten heidnischen Rednern zum Muster dienen könnten[2]): einem Manne wie Giovanni de Medici (Papst Leo X.) und seinen in das kunstreiche classische Heidenthum verliebten Räthen[3]) musste ein ernstgemeinter Angriff auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre als eine Narrheit und Donquixotage erscheinen, da es keinem vernünftigen Menschen einfallen könne, sich gegen einen todten Löwen zu waffnen[4]). Der junge Freidenker aus Spanien galt diesen Leuten als ein unbegreiflicher Fanatiker des Aberglaubens. Soweit er negativ auftrat gegen die hergebrachte Kirchenlehre war er ihnen als Bundesgenosse wider Möncherei

---

nennt mit Recht den italienischen Humanismus „die letzte nachgeborene Reaktion des classischen Heidenthums gegen die entstellte Lehre Christi".

1) Vero è, sagt Tiraboschi, che in queste occasioni cotai Poeti eran communemente più amici di Bacco che delle Muse, e servivan di giocoso trastullo al Pontifice e à Cardinali per le burle, che di essi ognun si prendeva (bei Trechsel II, 4; cf. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1849, T. II, 4. p. 509, was Erasmus als Ohrenzeuge aus Rom berichtet).

2) Marheinecke, Gesch. der deutschen Reformation, Berl. 1831, Bd. I, p. 24 seq. — Gieseler II, 4, p. 511.

3) Der Ausspruch: quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum (bei Gieseler II, 4, p. 509) stammt, wenn auch nicht von Leo selbst, so doch aus seinem Kreise.

4) Ein anderer Papst ging noch weiter, utpote qui nullum Deum credens omnem infidelitatis culmen excederet (Johannes Picus: de fide et ordine credendi theorema IV., Opp. II, p. 177, bei Gieseler II, 4, p. 509).

und Dunkelmänner willkommen [1]). Soweit er aber eine unbedingte Unterwerfung forderte unter die Lehre der heiligen Schrift, eine dankbare Anbetung des Gottessohnes Jesu Christi und eine gläubige Aneignung des Erlösers: da predigte er tauben Ohren [2]) und Alles fand sich heuchlerisch mit den abgenutzten Formeln ab, die ihnen gegen die Angriffe der „Orthodoxen" als stets bereite Schutzwaffe dienten.

Weniger verwüstend als in Frankreich und Italien hatte die Liebe zum classischen Alterthume bei den Katholiken in Deutschland gehaust. Von einer medicäischen Gesinnung kann in den erasmischen Kreisen eigentlich nicht die Rede sein [3]). Die glaubenslose Frivolität war in dem deutschen Volke, Gott sei Dank, noch die Ausnahme; der offene Sinn für sittliche Würde und religiöse Andacht die Regel. Und man gab etwas auf dieses deutsche Gewissen [4]). Erasmus selber, der Führer der deutschen Humanisten, stellt sich nicht zur Aufgabe, etwa wie Paul Corter, der päpstliche Sekretär, die Dogmatik der Kirche in römisch-antikes Gewand zu kleiden [5]): sondern er bietet seine Handreichung dem christlichen Streiter [6]) dar, um dem weit verbreiteten Irrthum entgegenzutreten, als bestehe die Religion in Ceremonien und mehr als jüdischen Beobachtungen körper-

---

1) Von Leo X. sagt Pallavicini: Ma nè co' Theologi usò di conversare come co' Poeti; nè promosse l'erudizione sacra come la profana (bei Trechsel, II, 3).

2) Si quis autem putet, tam divulgatam impietatem, tamque acribus munitam ingeniis, sola quadam simplici praedicatione fidei posse deleri, is a vero longius aberrare convincetur (Marsilius Ficinus, in praef. ad Plotinum bei Gieseler II, 4, p. 507).

3) Erasmus ad Jo. Vergaram 1527 beklagt sich, hos dictu mirum quam infensos habeam, quod non exprimam Ciceronem. Ego certe nec affecto et si affectarem tractans rem christianam ridiculus essem (bei Gieseler II, 4, p. 511).

4) Erasmus schreibt ad Principem Carpensem: qui divina derideant, facilius invenies in Italia apud tui ordinis homines atque adeo in illa laudatissima Roma, quam apud nos (bei Gieseler II, 4, p. 509).

5) in Sententias. Romae 1512 fol. (bei Gieseler II, 4, p. 511).

6) Enchiridion militis christiani (1503).

licher Dinge, während man die wahre Frömmigkeit wunderbar vernachlässigt[1]). Die wahre Frömmigkeit aber finde ich, sagt Erasmus, darin, dass man Christum als das einzige Ziel seines gesammten Lebens sich vorheftet, und auf ihn alle seine Bestrebungen, alle Bemühungen, alle Genüsse und Geschäfte richtet[2]). Christus aber ist mir der Inbegriff der Liebe, der Aufrichtigkeit, der Geduld, der Reinheit, kurz alles dessen, was er jemals gelehrt hat[3]). Der Satan aber, gegen den der Christ ankämpfen muss, stellt mir alles dasjenige dar, was von Christo abruft" [4]).

Erasmus war zweifelsohne einer der bedeutendsten Wiederhersteller der biblischen Theologie[5]). Auch ist kein Grund vorhanden, an seinem aufrichtig frommen Streben zu zweifeln[6]). Dennoch tritt bei ihm der geschichtliche Christus hinter den idealen, der Versöhner hinter den Lehrmeister und das christliche Vorbild zurück. Er hat kein Bedürfniss eines persönlichen Verkehrs mit dem Auferstandenen[7]). Weit fremder und ferner aber steht ihm

1) Enchiridion non ad ostentationem ingenii aut eloquentiae conscripsi, verum ad hoc solum, ut mederer errori vulgo religionem constituentium in ceremoniis et observationibus pene plus quam Judaicis rerum corporalium: ea quae ad pietatem pertinent mire negligentium (Ep. ad Coletum bei Gieseler II, 4, p. 516).

2) ... ut totius vitae tuae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas (l. l.).

3) Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit (l. l.).

4) Diabolum nihil aliud intellige, quam quidquid ab illis avocat (l. l.).

5) Debentur profecto tibi longe majora, praesertim cum ... sincerae quoque illius theologiae puritas et sanctissima studia, prope ad interitum redacta, te parente, te duce veluti renata toto orbe reflorescant. So schreibt der Bischof von Breslau 1. Dec. 1519 an Erasmus (bei Gieseler II, 4, p. 525).

6) Aeusserungen wie die über den „frommen Betrug" und ähnl. (cf. Stichart: Erasmus, Lpz. 1870, p. 297 seq. 342 al.) sind mehr auf Kosten seiner feigen Accomodation an den Adressaten (hier den Cardinal Campegius) und die Zeitmeinung, als auf Kosten seiner etwanigen Unaufrichtigkeit und Heuchelei zu setzen.

7) Schon 1517 schreibt Luther über ihn: „Ich fürchte, dass er

die pseudo-athanasianische Trinität. Die wenigen Stellen ausgenommen, wo er mehr die Meinungen Anderer referirt, als seine eigenen Ueberzeugungen bekennt, ist in seinen Schriften selbst die Erinnerung an jene scholastische Constructionen fast erstorben. War es doch damals unter den Humanisten aller Länder hergebracht, an den barbarischen Scholastikern nur ja nicht seine kostbare Zeit zu verlieren [1]). — Dazu kam die verlockende Freiheit, über alles, selbst die tiefsten Geheimnisse des Glaubens, disputiren zu dürfen [2]), disputiren zur Uebung des Geistes und Bewährung des individuellen Scharfsinns. Nichts aber reizte den Scharfsinn der Dialektiker mehr, ein Turnier zu wagen, als die hergebrachte scholastische Trinität. Daher wurde dies Dogma am wenigsten geschont, vielmehr alles vom Standpunkt der Bibel oder der Vernunft dagegen nur Aufstellbare lieb und willkommen geheissen [3]), wenn es nur zuletzt zur Glorie der katholischen Kirche, des Papstes oder der Mutter Maria ausschlug [4]). Auch in den Erasmischen Kreisen war die biblische Unbeweisbarkeit und evangelische Unhaltbarkeit der von der Kirche vorgeschriebenen Dreieinigkeitslehre eine so stereotype Wahrheit geworden, dass, wenn alle andern Argumente gegen die von den Protestanten behauptete Genügsamkeit der Bibel nichts verschlagen wollten, die Humanisten immer auf dieses eine sich zurückzogen. Und Gelegenheiten dazu fanden sich fast täglich. Selten wohl wurde eine Disputation so schnell beendet, als die, welche Erasmus im Jahre 1524 zu Basel mit Guillaume Farel einging. Es war ein Scharmützel von kaum zehn Worten [5]), und viel mehr „eine Trennung einer Dispu-

---

Christum und die Gnade Gottes nicht genug treibe. Menschliches gilt bei ihm mehr als Göttliches". (Stichart l. l., p. 295.)

1) Gieseler II, 4, p. 510.

2) Marheinecke l. l., p. 16.

3) Beweise siehe auch in Kahnis Zeitschr., 1875, S. 588 fg.

4) Sunt (sancti) qui singuli pluribus in rebus valeant, praecipue Deipara Virgo, cui vulgus hominum plus prope tribuit quam Filio (Erasmus: Encomium Mariae ed. Leipz. 1829, p. 343).

5) Vix decem verbis velitati sumus (Erasmi Epp. ed. Lond. Tom. II, Ep. 40, L. XVIII. — 1524 prid. nat. Simonis et Judae).

tation", als eine eigentliche Disputation [1]). Und dennoch kam man sofort auf das beliebte trinitarische Argument. Der Hergang war folgender. Erasmus zieht den gegen das Papstthum wüthenden Farel zur Rechenschaft, warum er ihn Balaam genannt habe [2]). Farel antwortet, weil Erasmus zwar evangelisch denke, aus Feigheit [3]) aber die Teufeleien des Papstthums mitmache. Erasmus: Welche Teufeleien denn? Farel: Gottes Wort sagt: Du sollst Gott den Herrn allein anrufen. Du aber rufst die Heiligen an. Erasmus: Warum meinst Du, dass man die Heiligen nicht anrufen solle, etwa deswegen, weil es in den heiligen Schriften nicht ausdrücklich vorgeschrieben ist? [4]) Farel bejahte das. Nun dann wohlauf, sprach Erasmus, beweise mir augenscheinlich durch die heiligen Schriften, dass man den heiligen Geist anrufen müsse [5]). Wenn er Gott ist, antwortete Farel, muss er auch angerufen werden [6]). Aber wie beweisest Du denn aus der Schrift, dass der heilige Geist Gott sei? Farel beruft sich auf 1. Joh. 5, 7. Erasmus belehrt ihn, dass die Stelle sich in allen alten Handschriften nicht finde und unecht sei" [7]). Damit war die Disputation abgebrochen. — Sollte nur mit biblischen Waffen gestritten werden, so war Erasmus der Sieger; und der Adressat des Briefes, in dem Erasmus diesen Hergang berichtet, Antonius Brugnarius in Mömpelgart, er wird, wie seine Freunde alle, es für ausgemacht angesehen haben, dass die Anbetung des heiligen Geistes und damit der Dreieinigkeit aus der Schrift nicht bewiesen werden könne.

---

1) Cum illo nunquam disputavi, sed diremi disputationem, qua cum aliis quibusdam altercabatur (l. l.).

2) Volebam enim cum illo expostulare, cur me vocasset Balaam caet (l. l.).

3) Lâche, lâcheté ist bei Farel immer der Hauptvorwurf gegen alle, welche das Papstthum nicht für die verruchteste Teufelei halten, obgleich sie die biblische Wahrheit lieben.

4) Rogabam, quare censeret sanctos non invocandos, an quia non expressum esset in sacris literis; annuit.

5) Jubebam ut demonstraret evidenter per sacras litteras, spiritum sanctum invocandum (l. l.).

6) Si Deus est, inquit, invocandus est (l. l.).

7) l. l.

Doch wie sehr das auch ausserhalb Mömpelgart und Basel unter den Erasmianern eine ausgemachte Wahrheit war, das wird aus dem Folgenden erhellen. Es entsprach nicht dem Charakter des Erasmus, Dinge öffentlich zu sagen und drucken zu lassen, bei denen er nicht zuvor schon der vollen Zustimmung in seinem ausgedehnten Freundeskreise gewiss gewesen wäre[1]). Und nun dringt er in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des Hilarius (a. 1522) auf die Reinigung des Herzens; auf sie komme es im Christenthume an[2]) und nicht auf die Ausfüllung des Geistes mit einer unendlichen Menge von Streitfragen, und fährt dann, auf sein Lieblingsthema zurückkommend, fort: „Nicht deswegen wirst Du (von Gott) verdammt, weil Du etwa nicht weisst, ob der heilige Geist Einen Ausgangspunkt habe oder zwei. Denn die theologische Gelehrsamkeit besteht darin, nichts weiter zu erklären, als was und wie die (heilige) Schrift uns lehrt; das aber, was sie uns lehrt, auch treulich anzuwenden“[3]). Die Bibel, will Erasmus sagen, bestimmt nicht, ob der heilige Geist vom Vater ausgehe und vom Sohn, wie die abendländische Kirche lehrt, oder vom Vater durch den Sohn, wie die Morgenländer behaupten. Der echte Dogmatiker aber solle biblischer Theologe sein. „Die apostolische Einfalt“, fährt er fort, „muss ihm als Muster gelten, und nach der apostolischen Einfalt bestand der Glaube mehr im Leben als in den Bekenntnissen. Allein diese Einfalt, sagt Erasmus, ist untergegangen im selben Grade als die Kirche, von den Ketzern gedrängt und in Zänkereien verflochten, eine zahllose Menge von Glaubensartikeln aufgestellt hat. Je mehr Glaubensartikel, um so weniger Glaube. Mit der Zunahme der Symbole nahm die Religion ab, die Liebe erkaltete, die Lehre Jesu wurde vom Verstande der

1) Cf. Stichart, Erasmus, Lpz. 1870, p. 299 sq., 324, 326.

2) „Der beste Theil des Christenthums ist ein Christo würdiges Leben“, so schreibt Erasmus 1519 an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen (bei Stichart p. 319) und damit stimmen seine sonstigen Aeusserungen durchaus überein.

3) Stichart, Erasmus, Lpz. 1870, p. 254.

Philosophen abhängig gemacht [1]). Was sagt nun aber die Bibel von der Gottheit des heiligen Geistes? Sie erwähnt sie nicht einmal, wie auch das apostolische Symbol sie nicht erwähnt hat und auch das Nicaenum (325) sie nicht erwähnt. Erst auf dem Concil von Constantinopel (381) wurde sie festgesetzt und nur aus Achtung gegen die Kirche muss man jene Lehre annehmen. Hilarius von Poitiers († 368) schreibt nirgends, sagt Erasmus, dass der heilige Geist angebetet werden müsse, auch legt er ihm nirgends den Namen Gott bei. Wir aber, fährt Erasmus fort, sind kühner als Hilarius; wir unterstehen uns, den heiligen Geist wahren Gott vom Vater und Sohne ausgehend zu nennen, was doch die Alten entschieden zu behaupten nicht gewagt haben" [2]). — Damit gibt Erasmus so deutlich, wie es bei seinem Charakter möglich war, zu verstehen, dass er für sein Theil an die Gottheit des heiligen Geistes nicht glaubt; und er gibt es so deutlich zu verstehen, weil er zuvor weiss, dass auch all' seine einflussreichen Freunde nicht daran glauben. Glauben sie aber nicht, dass der heilige Geist Gott ist, so können sie auch nicht an eine Dreieinigkeit glauben. Denn eins ohne das andere ist unmöglich.

Indess der Angriff auf die Gottheit des heiligen Geistes traf nicht so sehr in das Centrum der christlichen Religion, als wenn Erasmus die Gottheit des Erlösers hätte antasten wollen. Erasmus konnte das nicht in den Sinn kommen: galt es ihm doch für die grösste Ehre, biblischer Theologe zu sein [3]). Aber die Gottheit im chalcedonisch-pseudo-athanasianischen Sinne stellte er allerdings in Abrede, wenn auch nicht mit derselben evangelischen Kühnheit und biblischen Entschiedenheit, wie es nach ihm Servet that. — In der Schrift, „wie man recht zu Gott beten solle" [4]), kommt Erasmus auf die fortgesetzte, beharrliche

---

1) l. l.

2) l. l. p. 255.

3) Und dass in der Bibel die Gottheit Christi gelehrt wird, das kann eine gesunde biblische Theologie nicht in Abrede stellen.

4) Modus orandi Deum.

Jungfraunschaft der Maria zu sprechen und von da auf die göttliche Consubstantialität Jesu. Seine Worte lauten: „Was die Schrift weder gebietet noch verbietet, das ist weder als nothwendig (zum Heil) zu fordern noch als gottlos zu untersagen. Anders verfährt man freilich bei der ewigen Jungfraunschaft der Mutter Maria. Obschon diese durch augenscheinliche Schriftzeugnisse nicht gelehrt und nachgewiesen werden kann, so ist sie uns doch mit grosser Uebereinstimmung der alten Rechtgläubigen überliefert worden, und man meint, den nicht dulden zu dürfen, der behauptete, Maria sei, nachdem sie den Herrn geboren, vom Manne erkannt worden“ [1]). Offenbar war es ungefährlich für die sündlose Reinheit Jesu, ob die in der Bibel als „Brüder“ Jesu angeführten Ungläubigen Kinder der Maria waren oder nicht [2]). Und für die spätere Verheirathung Marias mit Joseph scheint sich die Mehrzahl unter den Freunden des Erasmus entschieden zu haben. Aber von hier geht er nun wieder auf das trinitarische Gebiet über. „Dass der Sohn mit dem Vater gleichen Wesens sei, das, sagt Erasmus, steht zwar nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift, aber dennoch haben es die Alten für Religionssache gehalten. Dasselbe vom heiligen Geist auszusagen, wagten sie nicht. Sie wagten nicht, den Sohn „wahren Gott“ zu nennen, weil dieser Name in der heiligen Schrift nur dem Vater beigelegt wird. Jetzt wird man Niemand dulden, der leugnen wollte, dass der heilige Geist wahrer Gott und mit dem Vater und Sohne gleichen Wesens sei“. „Wo sind also“, polemisirt Erasmus hier gegen die Inconsequenz der Protestanten, wo sind die, „welche uns drängen mit einem neuen Dogma in einer Sache von geringerem Belange“ (nämlich der Anrufung der Heiligen), „während sie bei einer so wichtigen Sache (nämlich der Dreieinigkeit) eingestehen, es sei von Christen zu erfordern, was in der heiligen Schrift zwar nicht ausgedrückt ist, aber doch daraus gefolgert wird? Sie (die

1) Stichart l. l., p. 256 sq.
2) Etwa Vettern, wie man früher annahm.

Protestanten) ertragen selbst nicht die, welche zweifeln, ob der heilige Geist gleichen Wesens sei mit denen, von denen er ausgeht, obschon dies, wie gesagt, in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich steht; und, bei der Anrufung der Heiligen verlangen sie ein augenscheinliches Schriftenzeugniss und können durch keine Gründe besänftigt werden" [1]. „Die von der Kirche verehrten Heiligen, deren Leben bezeugte, dass Gott in ihnen wohnt, die in Gott lebenden Todten, wollen sie nicht zur Fürbitte anrufen, weil ja die Bibel das nicht ausdrücklich befiehlt; Christum aber wollen sie als den allein wahren Gott anrufen, Christo schreiben sie Gottes Hypostase, Substanz und Person zu, obwohl diese Ausdrücke von Christo in der Bibel eben so wenig sich finden" [2]. — Man sieht, Erasmus leugnet auf seine Weise die Consubstantialität Jesu mit Gott gerade so, wie sie einst Luther geleugnet hatte [3]) und wie Servet sie leugnete auf seiner ersten dogmatischen Entwicklungsstufe [4]. Auch sind die Gedanken des Spaniers den erasmischen so nahe verwandt, dass man eine Abhängigkeit annehmen müsste, wenn nur irgendwo eine Spur vorläge, dass Servet den erasmischen Hilarius gekannt habe.

Anders steht es mit den von Servet citirten Annotationes [5]. Dem Spanier mussten darin zunächst auffallen die hier und da zerstreuten höchst merkwürdigen Andeutungen über den Werth des pseudo-athanasianischen Symbols. So bemerkt Erasmus zu Matth. 11, 30: „Wie lauter, wie einfach war der Glaube, den uns Christus überlieferte [6]; wie diesem ähnlich jenes Symbol, das uns von den Aposteln selbst oder doch von apostolischen Männern herstammt? Diesem hat die Kirche, zerrissen wie

1) l. l. p. 257.

2) l. l. p. 258.

3) Luther und Servet, Berlin 1876.

4) Lehrsystem Servets, Gütersloh 1876, Bd. I.

5) N. T. rec. a. Des. Erasmo cum annotationibus ejusdem, Basel 1516. Servet citirt sie De trinitatis erroribus fol. 23b.

6) Quam pura, quam simplex fides a Christo nobis tradita (bei Giesseler II, 4, p. 522).

sie war und erschüttert durch die Zwietracht der Häretiker, der Reihe nach vieles hinzugefügt, worunter zwar einiges, ohne Verlust für den Glauben, bei Seite gestellt werden könnte[1]), das meiste aber auch jetzt noch zur Sache gehörig schien. Bald aber waren ebenso viele Symbole als Menschen[2]). Indess je vorsichtiger sie geschrieben waren, um so mehr Trugschlüsse riefen sie hervor[3]). Nach und nach wurde die Sache dahin geführt, dass zuletzt einige Ansichten der Scholastiker, die sie Artikel nannten, oder gewisser hochmüthiger kleiner Leute neu ersonnene Meinungen und Träume den Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses beinahe gleich gestellt wurden[4]). Und in diesen Artikeln stimmten weder die verschiedenen Schulen mit einander noch auch die Eingeweihten derselben Schule unter sich zusammen; auch hatten die neuen Glaubensartikel bei ihnen keine beständige Dauer, sondern wurden je nach Zeit und Umständen verändert[5]). Auch geschieht es nicht selten, dass, was einmal irgendwie die Anmaassung des Erklärens vorgebracht hatte, dass dies die Hartnäckigkeit in der Behauptung dann auch bestätigte und vermehrte[6]). Und das war zumeist von der Beschaffenheit, dass es **gottlos** wäre für den Menschen, darüber eine Erklärung aufstellen zu wollen[7]). Dieser Art ist gewissermaassen, was wir über den Grund des göttlichen Wesens und über den Unterschied

---

1) Quorum etsi quaedam sunt, quae citra fidei dispendium poterant omitti, tamen pleraque videbantur etiamnum ad rem pertinere (l. l.).

2) Tot jam erant symbola, quot homines (l. l.).

3) Quo circumspectius scriptae sunt, hoc plus captionum solent fere gignere (l. l.).

4) Postremo res eo paulatim deducta est, ut Scholasticorum aliquot placita, quos articulos vocant, aut homunculorum quorundam nova quaedam ad fastum comminiscentium vel opiniones vel somnia propemodum aequentur articulis fidei apostolicae (l. l.).

5) Neque apud ipsos perpetua sunt, sed pro tempore mutantur (l. l.).

6) Ac saepenumero fit, ut quod semel utcunque prodidit definiendi temeritas, confirmet et augeat tuendi pertinacia (l. l.).

7) Sunt autem pleraque hujus generis, ut impium sit homini de his definire (l. l.).

der Personen philosophiren[1]). Nächst dem steht, was wir über den Grund der Geheimnisse, als hätten wir ihn aus dem Himmel erfahren, verkündigen; während es doch viel mehr der Frömmigkeit nützen würde, wollten wir daraus dasjenige auserwählen, was zur Heiligung des Lebens beiträgt[2]). Indess jene Verwegenheit im Aburtheilen, die wir von den Alten überkommen, hat jetzt so alles Maass überschritten, dass sie nachgerade unerträglich geworden ist"[3]). — Des Erasmus Sprache war deutlich. Die scholastischen Lehren über den Unterschied der drei Personen sind ihm nicht nur unnütz, sondern geradezu gottlos. Stimmt das nicht ganz damit, dass Servet die Trinitarier Gotteslästerer nennt?

Indess Erasmus muss seinen kühnen Standpunkt auch vertheidigen. Denen gegenüber, welche sich für gewisse ausgemachte Unterschiede in den drei Personen der Gottheit auf die alten ökumenischen Concilien berufen wollen, wie die zu Nicaea und zu Constantinopel, erinnert Erasmus in einer andern Anmerkung zu 1. Cor. 7, 39 an die Wandelbarkeit so mancher ökumenischer Meinungen und Beschlüsse. „Nach der Apostelgeschichte wird in einem feierlichen und berühmten Concil (zu Jerusalem) beschlossen und verkündigt, dass diejenigen, welche vom Heidenthum zum Christenthum überträten, sich enthalten sollten vom Götzenopfer, vom erstickten Thier, vom Blut und von der Hurerei. Und dennoch, was dort beschlossen wurde, ist so sehr veraltet, dass, wer heut' zu Tage vor einem erstickten Huhne oder vor der Blutwurst zurückschaudern würde, in den Verdacht käme, dass er ein Jude sei[4]). Ferner hat Niemand von den Alten es je

1) Qualia fere sunt, quae de ratione essentiae divinae deque distinctione Personarum philosophamur (l. l.).

2) His proxima sunt, quae de ratione mysteriorum velut e coelo petita pronuntiamus: cum magis ad pietatem faciat ex his excerpere, quae ad vitae sanctimoniam conducant (l. l.).

3) Verum haec pronunciandi temeritas a Veteribus orta nunc longius progressa est, quam ut ferri possit (l. l.).

4) Et tamen quod ibi decretum est, adeo est antiquatum, ut nunc

gewagt, klar auszusprechen, der heilige Geist sei gleichen Wesens (homousion) mit dem Vater und dem Sohne[1]), selbst damals noch nicht, als die Frage von dem Sohne mit so heftiger Streitsucht von der ganzen Welt behandelt wurde. Jetzt wagen wir es einzugestehen. Desgleichen waren (ehemals) diejenigen keine Ketzer, die da glaubten, der heilige Geist gehe nur vom Vater aus; und ich weiss nicht, ob nicht ursprünglich die Mehrzahl der Christen das geglaubt hat; nachdem aber die Sache abgewogen war, hat die Kirche das bestimmt, dem wir heute Folge leisten"[2]). — Erasmus führte noch viel andere Belege für die Unverbindlichkeit ökumenischer Concilbeschlüsse und allgemein verbreiteter kirchlicher Glaubensartikel an. Aus allen leuchtete deutlich hervor, dass Erasmus die scholastische Trinitätslehre weder als verbindlich noch als heilsam noch als unwandelbar betrachtete.

Weniger nachweisbar, aber doch höchst wahrscheinlich ist Servets Kenntnissnahme von des Erasmus neutestamentlichen Paraphrasen. Es ist hohe Zeit, dass die herrlichen Schätze an ethisch-kräftigen Bibelgedanken, welche jenes 1522 zu Basel erschienene Buch birgt, endlich gehoben werden[3]). Es wurde auch schon damals, als es erschien, viel gelesen, aber in seiner epochemachenden biblisch-theologischen Bedeutung nicht erkannt[4]). Bei der allgemeinen Verbreitung der Paraphrasen und bei dem Heiss-

---

judaizare crederetur, qui abhorreret a gallina suffocata aut fartis sanguine distentis (l. l. p. 523).

1) Nemo priscorum audebat clare pronuntiare, Spiritum sanctum esse Patri Filioque homousion; ne tum quidem cum quaestio de Filio tanta contentione per universum orbem agitaretur (l. l. p. 524).

2) Non erant haeretici, qui olim credidissent, Spiritum sanctum a Patre duntaxat procedere, et haud scio an maxima pars Christianorum primitus ita crediderit: expensa re definiit Ecclesia, quod hodie sequimur (l. l. p. 524).

3) Einen dankenswerthen Anfang dazu bietet Stichart: Erasmus von Rotterdam, seine Stellung zur Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit. Lpz. 1870.

4) Vgl. Luthers schiefes Urtheil darüber in seinem Briefe an Oecolampad.

hunger Servets nach gesunder Auslegung der Bibel steht zu erwarten, dass Servet sich darin wenigstens die Haupt-Beweisstellen für die Dreieinigkeit angesehen hat. Vielleicht ist es diesem Umstand zu danken, dass ein so entschiedener Gegner der Dreieinigkeit wie Servet die von Erasmus einst in seiner griechischen Ausgabe des N. T.'s[1]) noch als unecht fortgelassene Stelle 1. Joh. 5, 7 niemals in ihrer Canonicität angezweifelt, sondern sie ähnlich erklärt hat, wie Erasmus (1522) in seinen Paraphrasen es thut. „Denn Christus", sagt Erasmus zu dieser Stelle, „kam in diese Welt mit Wasser und Blut: mit Wasser, um uns rein zu waschen von unsern Sünden; mit Blut, um uns unsterbliches Leben zu übertragen[2]). Er wollte getauft werden, der von allen Sünden Ledige, um uns die Unschuld zu spenden. Er wollte sterben am Kreuze, um uns den Weg zur Unsterblichkeit zu öffnen. Doch nicht nur durch diese bekundete er, dass er der Christ sei und der Heiland der Welt, durch die Taufe, die er empfing, als wäre er ein schädlicher Mensch, und durch den Tod, den er erduldete, als wäre er ein Verbrecher, während doch er allein frei war von aller Sünde; sondern auch der heilige Geist, der unter der Gestalt einer Taube erschien, hat von ihm gezeugt, dass er der sei, welchen der Vater gegeben hat zum Heiland der Welt. Da nun auch der Geist Wahrheit ist, gleichwie der Vater und der Sohn, so ist die Wahrheit aller eine, wie auch die Natur aller eine ist. Denn drei sind im Himmel, die Christo ein Zeugniss geben, der Vater, das Wort und der Geist; der Vater, der durch die mehr als einmal vom Himmel herabgesandte Stimme bezeugt hat, dieser sei sein vorzüglich lieber Sohn, an dem ihn nichts beleidigte[3]); das Wort, das durch so viele Wunder, durch Tod und Auferstehung erklärt hat, es sei der wahrhaftige Christus, Gott zugleich und

1) Basel 1516 seq. fol.

2) Erasmi Paraphrases in N. T. Berolini 1780., T. III, p. 921.

3) Tres sunt enim in coelo, qui testimonium praebent Christo, pater, sermo et spiritus: pater qui semel atque iterum voce coelitus emissa, palam testatus est, hunc esse filium suum egregie carum, in quo nihil offenderet (l. l. p. 922).

Mensch, Gottes und der Menschen Versöhner [1]); der heilige Geist, der auf das Haupt des Getauften herniederstieg und nach seiner Auferstehung niederfiel auf die Jünger [2]). Und zwischen diesen dreien besteht die höchste Uebereinstimmung: der Vater ist der Urheber, der Sohn ist der Verkündiger, der Geist ist der Erinnerer [3]). Drei sind ebenfalls auf Erden, die Christum bezeugen; der menschliche Geist, den er am Kreuze aufgab, das Wasser und das Blut, das aus der Seite des Todten floss. Und diese drei stimmen überein. Jene erklären, dass er Gott sei; diese bezeugen, dass er Mensch war [4])". In dieser Paraphrase des Erasmus über die am meisten trinitarisch ausgenutzte Stelle, wo findet sich da ein Wort von Trinität, von drei Personen, von Substanzen, Qualitäten, Idiomen, von einem Gott dem Vater, einem zweiten Gott dem Sohne, und einem dritten Gott dem heiligen Geiste, und wie die anderen scholastischen Bestimmungen lauten? Und ebenso biblisch einfach wird die andere trinitarische Hauptstelle Matth. 28, 19 erläutert: „So gehet denn hin", paraphrasirt Erasmus, „als Abgesandte des guten Glaubens und lehret auf mein Ansehn vertrauend zuerst die nahe wohnenden Juden, darauf alle Völker der ganzen Erde. Lehrt sie, was sie von mir glauben, was sie von mir hoffen sollen. Zuerst, dass sie anerkennen den himmlischen Vater, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Schöpfer, Ordner und Wiederhersteller [5]), dessen Macht Niemand widerstehen kann, weil er allmächtig ist und Niemand sein Wissen täuschen kann, weil er alles

1) Sermo, qui tot miraculis editis, qui moriens ac resurgens declaravit se verum esse Christum, Deum pariter atque hominem, Dei et hominum conciliatorem (l. l.).

2) Spiritus sanctus, qui in baptizati caput descendit, qui post resurrectionem delapsus est in discipulos (l. l.).

3) Atque horum trium summus est consensus, pater est auctor, filius est nuncius, spiritus suggestor (l. l.).

4) Et hi tres consentiunt. Illi declarant Deum, hi testantur hominem fuisse (l. l.).

5) Primum ut agnoscant patrem coelestem rerum omnium visibilium et invisibilium conditorem, moderatorem et instauratorem (l. l., p. 281, T. I).

sieht, weil nichts seinem Gericht entflieht; aus dem, wie aus einer Quelle, alles Gute fliesst, was es irgendwo giebt; dem gebührt alle Ehre, Lob und Danksagung. Sie sollen auch anerkennen seinen Sohn Jesum, durch den er in ewigem und unerforschlichen Rathe beschlossen hat[1]), das Menschengeschlecht zu befreien von der Tyrannei der Sünde und des Todes, und durch die evangelische Lehre den Weg zu öffnen zur ewigen Glückseligkeit. Aus diesem Grunde kam er nach seinem Wohlgefallen herab auf die Erde, wurde als wahrhaftiger Mensch aus der Jungfrau Maria geboren, verweilte lange als Mensch unter Menschen und lehrte jene himmlische Philosophie, welche allein die Menschen selig macht. Und obwol er keine Sünde hatte, ist er doch für die Sünden der ganzen Welt bestraft worden, am Kreuz gestorben, in's Grab gelegt und am dritten Tage wieder auferstanden nach der Weissagung der Propheten. Nachdem er noch mehrere Tage mit den Seinen verweilt und ihnen die Wahrheit der Auferstehung mit festen Gründen erklärt hatte, stieg er von hier wieder zum Himmel auf, wo er als Mitgenosse des väterlichen Reichs und Ruhmes, zur Rechten des allmächtigen Vaters sitzt; und einst wird er wiederkommen in die Welt, nicht demüthig, wie ehemals, sondern mit göttlicher Majestät, nicht als Retter, sondern als Richter sowol derer, die jener Tag lebendig antreffen wird, als auch der Todten, welche die englische Posaune plötzlich in's Leben zurückrufen wird, damit ein jeder durch seinen unvermeidlichen Richterspruch den seiner Thaten würdigen Lohn empfange. Anerkennen sollen sie auch den heiligen Geist, den ich euch schon zum Theil gegeben habe und euch noch reichlicher geben will, wenn ich mich in den Himmel zurückgezogen haben werde, den Geist, dessen geheimes Wehen trösten, lehren und kräftigen wird die Geister der mir Vertrauenden, und der, ausgegossen in die Geister, Alle mit gegenseitiger Liebe zusammenschmelzen und verbünden wird, so viele den evangelischen Glauben von Herzen

1) Agnoscant et filium illius Jesum, per quem aeterno suo et inscrutabili consilio statuit caet. (l. l.).

bekennen, aus welchem Volke auch immer sie abstammen mögen. Und so Jemand etwas verfehlen wird aus menschlicher Schwachheit, so wird er Vergebung für seine Sünden erlangen, sobald er nur sich nicht trennt von dem Bunde und der Genossenschaft der Heiligen. Und wer auch immer sich diesem Bunde angeschlossen hat, dem werden umsonst vergeben werden alle Sünden seines vorherigen Lebens. Endlich damit Niemand glaube, in diesem Leben die Belohnungen für seine guten Thaten erwarten oder der Rache sich hingeben zu müssen wider die Uebelthäter, so mögen sie wissen, dass einst gegen sie das geschehen wird, was ihr seht, dass gegen mich geschehen ist. Die Todten werden auferstehen und jede Seele mit ihrem Leibe wieder vereinigt werden. Sobald nun das geschehen sein wird, so werden alle, die zu jener heiligen Genossenschaft gehören, und mir in Treue angehangen haben, mit mir zum ewigen Leben[1]) herübergebracht werden, damit die Theil hätten an der Glückseligkeit, welche meine Gefährten und Nachfolger gewesen sind in der Trübsal. Nachdem ihr ihnen nun dies gelehrt habt, so sollt ihr, falls sie dem Glauben schenken, das ihr gelehrt habt, und ihr früheres Leben bereuen und sie sich bereit finden, die evangelische Lehre anzunehmen, sie mit Wasser benetzen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; damit sie durch dies heilige Symbol den Glauben gewinnen, dass sie von dem Schmutz aller ihrer Sünden durch die umsonst dargebotene Wohlthat meines Todes befreit und schon hinzugerechnet seien unter die Zahl der Söhne Gottes[2]). Niemand soll beschnitten, Niemand getauft werden auf den Namen Mosis oder irgend eines andern Menschen. Alle sollen anerkennen, wem sie ihr Heil schuldig sind, von wem sie nothwendig ganz und gar ab-

1) Man sieht, dass Erasmus aus der Taufformel wie aus ihrem Keime das apostolische Glaubensbekenntniss entfaltet. Dies genügt ihm. Wer hingegen in das Nicaenum willigt, wird auch zum Constantinopolitanum gedrängt: wer dieses unterschreibt, kann sich nicht leicht dem Pseudo-Athanasianum entziehen und nimmt man erst das letztere an, so folgt die lange scholastische Kette von selbst.

2) Jamque coptatos in numerum filiorum Dei (l. l. p. 282).

hängen müssen. Man soll sie nicht beschweren mit mosaischen und menschlichen Satzungen. Es genüge dies Symbol[1]) allen, die zum Bekenntniss des Evangeliums übergehen, weil es überall leicht herbeizuschaffen ist[2]).

Man sieht, auch in dieser zweiten trinitarischen Hauptstelle der Bibel wird von Erasmus nichts gefunden, das einen Drei-Personen-Gott erforderte, oder überhaupt pseudoathanasianische Satzungen und anti-arianische Klauseln nöthig machte. Und doch wird Niemand behaupten wollen, die Erasmische Paraphrase sei arianisch oder nestorianisch gefärbt. Es ist eben einfach biblische Theologie, die er treibt[3]).

Ueberhaupt hält Erasmus in all' seinen Schriften an dem Grundsatz fest, den er in seinen durch fast alle Schulen verbreiteten Colloquien aufstellte: „Viele in unsern Tagen enthalten sich von der Theologie, weil sie fürchten, im katholischen Glauben wankend zu werden, wenn sie sehen, dass es nichts gibt, was nicht in Frage gestellt würde[4]). Ich hingegen glaube das, was ich in der heiligen Schrift und im apostolischen Symbolo lese, mit der grössten Zuversicht, und forsche nicht darüber hinaus[5]). Ueber das Weitere mögen meinetwegen die Theologen disputiren und Definitionen aufstellen, wenn sie wollen[6]). Ist aber durch den Gebrauch des christlichen Volkes etwas angenommen worden, das nicht geradezu mit den heiligen Schriften streitet, so behalte ich es vorläufig bei, auf dass ich Niemand ein Aergerniss gebe“[7]).

---

1) Das Tauf-Symbol.

2) Quod ubivis facile est ac parabile (l. l.).

3) Doceo summam catholicae professionis, idque aliquanto vividius ac liquidius, quam docent theologi quidam magni nominis, inter quos pono et gersonem, quem interim honoris causa nomino (Erasmus: Colloquia familiares. Lips. 1829, T. II, p. 280).

4) Complures hisce temporibus abstinent a theologia, quod vereantur, ne vacillent in fide catholica, quum videant nihil non vocari in quaestionem (Colloq. familiaria. Lips. 1829, p. 54, T. I).

5) Ego quod lego in sacris litteris et in symbolo, quod dicitur apostolorum, summa fiducia credo, nec ultra scrutor (l. l.).

6) Caetera permitto theologis disputanda ac definienda, si velint (l. l.).

7) Si quid tamen receptum est usu populi christiani, quod non

Indess der Mangel einer anti-arianischen Polemik einerseits und die Behauptung der biblischen Unbeweisbarkeit der pseudo-athanasianischen Drei-Personenlehre andererseits mussten den Erasmus wie bei den **Mönchen**[1]) geradeso bei den orthodoxen **Lutheranern**[2]) in den Ruf eines Ketzers[3]) und ungläubigen Arianers bringen. Nicht unwesentlich trug gewiss dazu bei die Art, wie Erasmus in seiner Vorrede zum Hilarius die so wohl verleumdeten Arianer zu rechtfertigen scheint. „Es ist wahrscheinlich, sagt er, dass es unter ihnen Männer gab, welche sich überzeugt hielten, dass das wirklich wahr sei, was sie von Christo sagten. Ihr Lehrbegriff wurde von vielen und grossen Schriftstellern behauptet. Sie hatten dem Scheine nach einige Stellen der heiligen Schrift für sich. Es fehlte ihnen auch nicht an scheinbaren Gründen. Dazu kam das Ansehen des Kaisers und ausser ihm einer sehr grossen Anzahl von Menschen, die ihre Lehre annahmen, der man also hätte Beifall geben müssen, wenn die Wahrheit immer auf der Seite des grössten Haufens wäre. Endlich betraf ja der Streit solche Dinge, die über die Begriffe des menschlichen Verstandes weit hinausgehen“[4]). — So dachte man über die Arianer in den Kreisen des Erasmus. Servet schienen das „allzufreie“ Aeusserungen, denen er selber nie hätte seine Zustimmung geben können[5]). Und wenn der vorsichtige, reichbepfründete Prälat sich wohl hütete, in der Oeffentlich-

---

plane pugnet cum sacris literis, hactenus servo, ne cuiquam sim offendiculo (l. l.).

1) Mecum attuli Novum Testamentum ab Erasmo versum. — Ab Erasmo? Ajunt illum esse sequihaereticum . . . Optarim vidisse, de quo tam multa audivi mala (l. l. p. 211).

2) Erasmum prorsus Arianis annumerat, schreibt über Luther an Oswald Myconius am 18. April 1534 Heinr. Bullinger (Epp. Reformator ed. Fueslin, p. 133).

3) Einige, wie z. B. der Hofprediger des Königs Ferdinand und Franziskaner Medardus gingen noch einen Schritt weiter, und nannten ihn einen Teufel (Erasmi Colloq., T. II, l. l., p. 156).

4) l. l. p. 255 seq.

5) Wie entschieden er gegen Arianer, Sabellianer, Samosatener auftritt S. Lehrsystem Servets, Gütersloh 1878, Bd. III.

keit mit Servet zu liebäugeln, so hielt doch der feine Weltmann, der die Gesinnungen in den hohen und höchsten katholischen Regionen kannte, seine trinitarischen und christologischen Zweifel so wenig für etwas Unrechtes, dass er in seinem Katechismus für die Jugend schreibt: „Warum sind doch so viel Irrthümer und Sekten in dieser, wie man glaubt, einzigen Religion und Wahrheit? Warum so verschiedene Glaubensbekenntnisse? Warum wird im apostolischen Glaubensbekenntniss der Vater Gott, der Sohn nicht Gott, sondern Herr, der Geist aber weder Gott noch Herr [1]), sondern nur heilig genannt?“ u. dergl. m.

Dass die Sorbonisten und Dunkelmänner an solcher biblischen Freimüthigkeit Anstoss nahmen, wird Niemand wundern. Doch auch der weiland Mönch Luther sah des Erasmus „zweideutiges Gebahren“ als offene Protection Servets an. Er hatte einen Ketzer-horror wie irgend ein Sohn des 16. Jahrhunderts. Aber er ehrte anfangs in Erasmus den biblischen Theologen. Anders Beda und die spanischen **Mönche**. Sie nannten den Niederländer nur noch Errasmus oder Ariasmus [2]) und schalten ihn Ketzerhaupt und Rebellen. Gewiss mit Unrecht. Denn auch Erasmus hasste alle Art von Tumult, Separation und Häresie [3]). Und doch, wenn er nicht die Weltmacht, sondern nur sein Herz befragen wollte und sein biblisches Wissen, so musste der Mann, der den Muth gehabt, 1. Joh. 5, 7 als **unecht** auszuscheiden, und die Erklärung der Taufformel freizuhalten vom scholastischen Drei-Personen-Gott, der musste auf seinem Standpunkt, falls er davon hörte, den biblisch-theologischen Bemühungen des Spaniers eine vollere Gerechtigkeit widerfahren lassen als die Geistesbrüder Leo's X.; musste sein Lob und seine An-

1) Stichart: Erasmus, Leipzig 1870, p. 385.

2) Cf. Fabricius: de religione Erasmi (Opusc. Hambg. 1738, p. 401), bei Stichart: Erasmus, Leipzig 1870, p. 254.

3) Tumultus ubique vitandus: et praestat ferre Principes impios, quam novatis rebus gravius malum accersere (annotatio ad Matth. 11, 30, bei Gieseler II, 4, p. 523). Aehnliche Aeusserungen that er häufig; einige S. bei Stichart p. 299 seq., p. 304 seq., 329, 338 seq.

erkennung Servets wenigstens in dem vertrautesten Kreise auszusprechen nicht die geringste Scheu tragen. Darum beklagt **Luther** sich 1532 in seiner Vorrede zu des Joh. Bugenhagen Ausgabe des Athanasius [1]) ernstlich, dass den Satansdienern (Campanus, Servet, Witzel), welche den Artikel von der heiligen Dreifaltigkeit ganz frech verlachen, trefflichen Vorschub leisten einige welsch-deutsche Schlangen und Ottern oder wie ihr sie nennet viperaspides (womit Luther besonders auf Erasmus Hyperaspides [2]) zielet), welche in ihren Schriften und Gesprächen (Colloquia) hin und wieder Samen ausstreuen, der um sich frisset wie der Krebs, nach Pauli Worten. Wir aber setzen diesen Teufeln oder Epikurern oder Spöttern oder Lucianis oder Pyrrhoniis und allen Unthieren, sie seien Teutsche oder Welsche, den Mann entgegen, welcher zu dem Knecht, der Jesus Christus heisst, gesprochen: Du bist mein Sohn; und abermal: Setze dich zu meiner Rechten. Und wollen erwarten, was diese Riesen mit ihrer Gottesstürmerei für einen Sieg an ihm erjagen werden [3])". Und in derselben Stimmung gegen Erasmus wie 1532, finden wir Luthern auch 1534 in seiner grösseren Epistel an Nicolaus Amsdorf [4]). Da nennt er mit Amsdorf den Antitrinitarier Georg Witzel [5]) von Niemeck den „Dieb des Erasmus" [6]), meint Erasmus sei übergeschnappt; dann wieder bezichtigt er ihn strafbarer Unwissenheit und Bosheit [7]), indem er das, was uns mit der Kirche unter dem Papstthum gemeinsam ist, verlacht. Dergleichen sind: die Dreieinigkeit in dem göttlichen Wesen, die Gottheit und Menschheit Christi, die Sünde, die Erlösung des menschlichen Geschlechts, die Auferstehung der Todten, das ewige Leben u. dergl. m. „Er

1) S. Luther und Servet, Berlin 1876.

2) 1527 erschien der zweite Theil, cf. Stichart: Erasmus, p. 377.

3) Luthers Werke T. XIV, p. 298 bei Marheinecke, Gesch. der teutschen Reformation. Berlin 1831, T. III, p. 189.

4) Epistolae domini Nicolae Amsdorfii et D. Martini Lutheri de Erasmo Roterodamo. Wittenberg 1534.

5) Ueber ihn S. G. L. Schmidt, Wien 1876.

6) Stichart: Erasmus l. l. p. 383.

7) l. l. p. 384.

weiss“, sagt Luther, „dass dies auch von vielen gottlosen und falschen Christen gelehrt und geglaubt wird; aber er erhebt sich stolz über alles hinweg; ja es ist jedem wahrhaft Gläubigen kein Zweifel, dass sein Geist aller Religion, zumal der christlichen, baar und quitt ist“ [1]). Luther weist nun des Erasmus antitrinitarische Gesinnung aus des Erasmus Katechismus, aus der dem N. T. des Erasmus beigefügten Epistel, sowie aus desselben Vorrede zu den Werken des Hilarius nach und sagt dabei, gestützt auf die ökumenisch redigirten trinitarischen Formeln: „Warum vermeidet denn Erasmus selbst die passenden Ausdrücke und jagt den unpassenden nach? Das wäre doch eine unerhörte Tyrannei zu verlangen, das ganze Menschengeschlecht solle sich dermaassen unter ihn beugen, dass es gezwungen würde, das, was er hinterlistig und gefährlich geredet, als geeignet und passend aufzufassen und ihm die Herrschaft zuzugestehen, fort und fort hinterlistig zu reden! Nein, er selber mag vielmehr zur Ordnung gezwungen und ihm befohlen werden, sich in das menschliche Geschlecht zu schicken, d. h. abzustehen von jener profanen und zweizüngigen Doppel- und Leerrederei, und nach Pauli Befehl alles lose Geschwätz zu meiden“ [2]). „Erasmus“, fährt Luther fort, „muss einfach aus seinem eigenen Munde gerichtet werden. Redet er arianisch, so werde er als Arianer gerichtet; redet er lucianisch, so werde er als Lucian gerichtet; redet er heidnisch, so werde er als Heide gerichtet; es sei denn, dass er sich eines Bessern besinnt“ [3]). Dann wieder beklagt sich Luther über des Herzogs von Zweizungen [4]), — so nennt er den Erasmus — wunderbare Tyrannei. „Er sitzt stolz und sicher auf seinem Throne und treibt uns stupide Christen durch eine zweifache Knute zu Paaren [5]). Dass wir verletzt werden und Anstoss erleiden sollen, ist sein völliger Wunsch und Wille, damit er mit seinen

1) l. l. p. 385.
2) l. l. p. 386 seq.
3) l. l. p. 387.
4) Rex. Amphibolus.
5) l. l.

Epikuren über uns Dummen lache [1]). Jetzt sei es sehr leicht, ein Heiliger zu werden: wer Luthern hasse, der komme auf die bequemste und wohlfeilste Weise zu dieser und andern Ehren" [2]).

So gab es denn um 1534 innerhalb der katholischen Kirche zwei grosse Parteien, die nicht umhin konnten, die antitrinitarischen Bestrebungen des Spaniers vorzubereiten, zu fördern und zu vertheidigen: die einen, weil sie alles bezweifelten und daher auch die Trinität; die andern, weil sie auf biblische Theologie drangen und daher die pseudo-athanasianischen Auswüchse abschneiden mussten. Leo X. war uns der Vertreter der ersteren Richtung, Erasmus ist der Vertreter der letzteren. Es wäre kein Schaden gewesen, des wird sich die biblische Theologie immer mehr bewusst werden, wenn die christliche Welt, wie sie einst von Athanasius, Augustin und Petrus Lombardus ihre dogmatischen Formeln annahm, diesmal den reineren Bibelformen des Erasmus sich unterworfen hätte [3]). Es geschah nicht: einmal, weil die Zeitgenossen den Erasmus nicht verstanden [4]); mehr noch weil sie den höchst einflussreichen und begabten, aber ehrgeizigen und habsüchtigen Mann [5]) zwar scheuten, doch nicht achteten. Und in der That, Erasmus war kein Charakter [6]). Ihm fehlte der

1) l. l. p. 388.

2) l. l. p. 389 seq.

3) Auf trinitarischem Gebiet hatte Erasmus eine grössere biblisch-theologische Tiefe und einen umfassenderen dogmen-geschichtlichen Gesichtskreis als Luther, Zwingli, Melanchthon und Oekolampad. Diese blieben an den Formeln kleben: Erasmus begann die so hochnöthige biblische Revision.

4) „Meine Gegner", schreibt Erasmus an den Herzog Georg von Sachsen, „behaupteten, ich verstehe nichts von theologischen Dingen, und sie bleiben bei dieser Behauptung" (bei Stichart p. 295). — Auch Luther „wünschte von ganzem Herzen, dass Erasmus von seinen Paraphrasen abliesse: denn solchem Geschäft ist er nicht gewachsen". (Ep. an Oecolampadius bei Stichart p. 340.)

5) „Mir liegt all' mein Schatz", bekennt Erasmus (Spongia p. 69) „und meine Stütze in der Gunst guter Menschen und gewisser Machthaber, deren ich jedoch nicht missbrauche" bei Stichart p. 301.

6) Cf. die einschlägigen Aeusserungen des Erasmus, bei Stichart p. 297 seq.

Muth und der Seelenadel, unter allen Umständen seiner Gesinnung treu zu bleiben, für seine Ueberzeugung zu dulden und zu bluten, und um der von ihm als unerlässlich erkannten **biblischen** Form willen Geld, Ruf und Pfründen in die Schanze zu schlagen [1]). Darum galt er bei den Freigeistern als ein Diplomat, bei den Lutheranern für ein Katholik, und bei den Katholiken für ein Lutheraner [2]). Während sich die kirchlichen Parteien würgten und zerrissen, schrieb Erasmus „über die liebenswürdige Eintracht der Kirche“ [3]). Und als er aus Luthers Schreiben ersah, dass er selber auf dem Wege stand, für ketzerischer ausgegeben zu werden als Luther, schrieb er Ende 1534 „Wider die höchst verleumderische Epistel M. Luthers“, worin er bekannte, er sei und denke durchaus rechtgläubig, wie es ihm alle Rechtschaffnen und sein eigenes Gewissen bezeuge [4]). Und in der That hatte er schon in seinen Colloquien dem Inquisitor des Glaubens die drei Personen der Gottheit und alle nur gewünschten kirchlichen Formeln zugegeben [5]), und auf Grund dessen mit dem Bekenntniss geschlossen: „Mir selber also scheint es, dass ich rechtgläubig bin“ [6]). Jetzt aber, in seinem Briefe an den Wittenberger Glaubens-Inquisitor, redet sich der kalte Diplomat in einen lutherschen Enthusiasmus hinein: „Er selbst“, sagt Erasmus, „wolle sein Leben verlieren, wenn er der Kirche durch dieses Opfer die Ruhe wieder zu verschaffen sich schmeicheln könnte“ [7]). Ein leichter Herois-

1) Aehnlich urtheilt auch Stichart p. 293. — Am 4. Juli 1521 gesteht Erasmus selber, dass er nicht das Herz gehabt hätte, wegen der Wahrheit das Leben auf das Spiel zu setzen (l. l. p. 300). — Ueber seine Geld- und Pfründenliebe S. l. l. p. 303 sq.

2) An die Löwener Theologen schreibt Erasmus um 1531 Clamat totum Lutherum esse in libris meis, omnia undique scatere haereticis erroribus (Colloquia. Lps. 1829, T. II, p. 269). — Wie Erasmus es immer mit allen halten wollte und dadurch es mit allen verdarb, darüber S. mannigfache Beläge bei Stichart p. 322 al. s.

3) De amabili ecclesiae concordia Basil. 1533.

4) Stichart, Erasmus l. l. p. 390.

5) Colloquia l. l. T. I, p. 232 sq., 237 sq. al.

6) Nam ipse mihi videor orthodoxus (l. l. p. 240).

7) Bei Stichart l. l. p. 390.

mus, da er fest überzeugt war, dass 1534 eine Versöhnung zwischen Rom und Wittenberg zu den Undingen gehörte [1]). Aber der alte Kämpe der Toleranz lässt sich sogar durch Luthers Einfluss zur Nachahmung der Wittenberger Intoleranz hinreissen. „Von dem, dessen Luther ihn anschuldige“, also von dem Antitrinitarismus, Arianismus und Skepticismus, „sei er“, sagt Erasmus, „so weit entfernt, dass, wenn er Jemand kennte, der solcher Gottlosigkeit fähig wäre, er nicht einmal mit ihm essen wollte, es sei denn“, fügt der Diplomat hinzu, „in in der Hoffnung, ihn zu bekehren“ [2]). „Und wenn mir aus Unvorsichtigkeit“, hier spricht wieder der Katholik, „in meinen Schriften Ausdrücke entwischt sind, welche den Schwachen ein Aergerniss geben könnten, so bin ich bereit, sie abzuändern, wie ich schon mehrmals gethan habe“ [3]). Seinen Kenntnissen und seiner Erkenntniss nach wäre Erasmus geeignet gewesen zum Führer der Kirche, von der pseudo-athanasianischen Irrfährte zurück zur biblischen Einfalt. Aber seinem Gemüth nach [4]) schauderte er vor jedem Kampfe zurück, der etwas mehr kosten könnte, als Papier, Feder und Tinte. „Was bis jetzt“, schrieb er 1529 angesichts des Speierschen Reichstags, „durch die Schreierei der Mönche vor dem Volk, was durch die Artikel der Theologen, was durch Gefängnisse, Bücher, Bullen und Verbrennungen ausgerichtet worden sei, weiss ich nicht [5]). Geschrieen ist genugsam worden, und es wird heute noch geschrieen; aber sehr wenige nur sehe ich, die zu Christo schreien. Wenn wir aufrichtigen Herzens zu ihm schreien und nichts anderes als seine Ehre und das Heil der Heerde im Auge behalten, so wird er plötzlich erwachen und zu dem Meere sagen: Verstumme! und alsbald wird grosse Ruhe folgen“ [6]).

---

1) Aehnliche Aeusserungen von Bereitschaft zum Märtyrertode cf. bei Stichart p. 299 seq. Leider waren das bei ihm nur Phrasen.

2) Bei Stichart p. 390 seq.

3) Bei Stichart p. 391. Aehnliche Aeusserungen l. l. p. 302 al.

4) Cf. Stichart, p. 294 seq.

5) Bei Stichart p. 391.

6) l. l. p. 391 seq.

Erasmus hätte dem Papst, hätte Luthern, hätte dem Spanier unendlich viel nützen können, wenn er, statt halb und unentschieden zwischen den dreien zu laviren, mit Herz, Mund und Hand sich auf die Seite eines derselben gestellt hätte. Aber auch so hat er allen dreien genützt durch die fruchtbaren Anregungen, die er ihnen vom biblisch-theologischen Standpunkt gab. Trotz der inneren Verwandtschaft der Standpunkte [1]) hat er der Sache des Michael Servet ebenso wenig zum Siege verholfen [2]), wie es die Geistesbrüder Papst Leo's X. thaten. Allein dass er der anti-scholastischen, der biblisch-radicalen Richtung, die in Servet pulsirte; einen wenn auch nur beiläufigen und vorübergehenden, so doch zutreffenden und beredten Ansdruck gab, das war, auf theologischem Gebiete, des Erasmus Hauptverdienst; und dass diese Richtung innerhalb der katholischen Kirche jener Zeit eine weit verbreitete und einflussreiche wurde, das war des grossen Niederländers nicht zu unterschätzende Leistung.

Die dritte Klasse von wissenschaftlichen katholischen Theologen, auf deren Verhalten gegen Servet es ankam, könnte man die Schriftgelehrten nennen, nicht dass sie in den Ursprachen der heiligen Schrift besonders gelehrt gewesen wären — die vernachlässigten sie absichtlich, ja verabscheuten sie als Ketzerei —; aber als Anhänger und Nachfolger der dogmatischen Gesetzgeber des Mittelalters, der Scholastiker [3]), glaubten sie auf Mosis Stuhl zu sitzen und allein über Orthodoxie und Häresie zu entscheiden. Lägen uns von diesen Männern so

1) Erasmus sagt von sich in seiner Autobiographie: „Vor dem theologischen Studium hatte er einen Abscheu, weil er es fühlte, dass sein Geist dazu nicht geneigt sei, alle Grundpfeiler der Theologen zu untergraben, und dass ihm dann der Name eines Ketzers aufgebrannt werden würde“ (Compendium vitae Erasmi, bei Stichart p. 294).

2) Dass Erasmus dem Servet keine sympathische Natur war, siehe in Kahnis Zeitschrift 1875, S. 575.

3) Priscum et obsoletum nec horum omnino temporum miracula edere; docere populum, laboriosum; sacras interpretari litteras, scholasticum; orare otiosum; lacrymas fundere, miserum ac muliebre caet. (Erasmus, Encomium Moriae ed. Lips. 1829, T. II, p. 379).

vertrauliche Herzensergiessungen vor, wie wir sie in der Correspondenz der Reformatoren besitzen, wer weiss auf welcher Seite die anti-trinitarischen Anwandlungen zahlreicher und heftiger hervortreten würden? Jedenfalls konnten die Seiltänzersprünge, mit denen die Scholastiker am Dogma von der Trinität sich erlustigten [1]), ihren Schülern nicht gerade jene heilige Scheu vor dem lebendigen Gotte verschaffen, welche ein wesentliches Merkmal des Herzensglaubens ist [2]). Oder wie konnte ein Mensch anbetend niederknieen vor dem unergründlichen Geheimniss der Dreieinigkeit, der wie Robert Holcot philosophirte: „Wenn die Personen in Gott unendlich verschieden sind, so unterscheidet sich Gott und der Teufel nicht mehr als der Vater und Sohn, oder auch unterscheidet sich der Mensch und der Esel nicht mehr als der Vater und der Sohn“ [3]). „Wenn drei Personen eins sind, so müsste die Dreifachheit der Personen bestehen können mit der grössten Einfachheit: das ist aber falsch, denn sonst könnten aus gleichem Grunde auch vier Personen, oder eine unendliche Zahl von Personen mit der grössten Einfachheit bestehen“ [4]). Kann es einer theologischen Facultät irgendwie noch auf das Christenthum der Bibel ankommen, wenn der Vertreter dieser Facultät, Johannes Major zu Paris († 1540), alles Ernstes behauptet: „Wir geben zu, dass drei Götter sind. Allein der Ketzer wegen haben die Heiligen nicht mehrere Götter zulassen wollen. Doch kann es recht ver-

1) S. Kahnis Zeitschr. 1875, S. 587 fg. — Hilgenfelds Zeitschr. 1875, S. 97 fg.

2) Auch Ferd. Christ. Baur, wo er den Nominalismus Occams, in den die Scholastik ausläuft, darlegt, erklärt: „Auf diese Weise entstund eine eigene Mischung von Skepticismus und Dogmatismus, welche nichts anderes zur Folge haben konnte, als die völligste Unsicherheit ... eines Denkens, das weder einen Halt noch Inhalt hatte, eine Willkühr der Behauptungen, welche alles Vertrauen aufhob, eine fortgehende Reihe von Widersprüchen“. („Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“, Tübingen 1842, T. II, p. 874).

3) Super quatuor libros sententiarum quaestiones, Lugd. 1805, L. I, qu. V, propr. 2.

4) L. I, qu. V, propr. 10.

standen werden von den Gelehrten: nämlich, es sind drei Personen, deren jede Gott ist" [1]).

Der Hauptvertreter des modernen Scholasticismus ist Joh. Cochlaeus (Dobeneck) aus Wendelstein bei Nürnberg, auf dem Reichstage zu Augsburg der Hauptconfutator der Protestanten [2]) und Excommunicator der liberalen Katholiken. Er war 1530 der persönliche Widersacher des kaiserlichen Beichtvaters Dr. Juan de Quintana [3]) und Servet hatte dort [4]) Gelegenheit, den Mann zu studiren. Seine Werke waren leicht zu finden, auch für ein kleines von ihm zu erhalten.

Und wie andächtig sprach dieser Mann von dem Centraldogma der Christenheit, von der heiligen Trinität?

„Viel Ungeheuer", schreibt er, „hat zwar Afrika einstmals geboren, doch wunderbare Ungeheuer gebiert jetzt das deutsche Land [5]). Denn was giebt es Ungeheuerlicheres, als dass unter ein und derselben Kappe so viele Häupter wohnen, die unter einander sich so unähnlich sehen? Wie kann dagegen aufkommen der zweigestirnte Janus? Wie der dreiköpfige Geryon? Wie der dreischnäuzige Cerberus? Sind doch das nur Dichter-Fabeln und lustige Märlein? [6]) Aber die siebenhäuptige Lutherkappe oder vielmehr unser Kappendrache hat nur zu sehr und zu ernstlich mit seinen sieben Häuptern Deutschland verwirrt. Wunderbar zwar ist und über allen Sinn und Verstand erhaben und verehrungswürdig und voll Majestät das Geheimniss, dass in Einer Gottheit dreie sind und diese dreie eins sind: eins in der Substanz, drei in den Personen. Aber in der Einen Kappe des Einen

1) L. I, Dist. IV, sol. 6 f. 39 in primum Sententiarum: Paris 1510.

2) S. Laemmer: Die vortridentinische Theologie, Berlin 1858, S. 37 fg.

3) Magazin d. Auslandes 1874, S. 231 f.

4) Meine Hypothese, dass Servet 1530 in Augsburg war, habe ich in meinem „Butzer und Servet" begründet.

5) Multa quidem peperit olim monstra Aphrica, sed mirabiliora nunc parit monstra Germania (Cochlaeus: Lutherus septiceps 1529. — z. B. bei Laemmer l. l. 55).

6) Quid ad haec Janus Bifrons? Quid Geryon Triceps? Quid Cerberus trifaux? fabulae sunt poëtarum et jocosa figmenta.

Luther sind sieben, und diese sieben sind nicht nur eins in der Substanz, sondern auch eins in Person [1]). Wahrlich, eine wunderbare Theologie, nicht nur den Juden und den Heiden, sondern auch den Christen ehemals unerhört [2]). Im alten Christenthum war die Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Seele: im neuen Evangelium aber wird Luthers einziges Herz und Fleisch in viele Herzen und Häupter zerschnitten, so dass nicht nur die Verschiedenen verschiedenes denken, sondern dass auch ein einziges sich viele Sinne und Häupter anmaasst" [3]). Wer sich untersteht die Trinität in einen so mindestens frivolen Zusammenhang zu stellen zwischen dem dreischnäuzigen Cerberus und den lustigen Märlein der Heiden, der ruft gerechte Zweifel wach, ob es der Kirche mit der Trinität Ernst sei, welche einen solchen Sophisten zu ihrem hochgefeiertsten Anwalt sich erkiest [4]).

Ein Hutten machte in seinem Vadiscus nur die römische Dreieinigkeit lächerlich, und weil er des Papstes Sitten angriff, wurde er verurtheilt. Ein Cochlaeus behandelt die göttliche Dreieinigkeit mit der bei den Scholastikern üblichen, schaurigen Frivolität, und der Papst ernennt ihn zum Herold.

Musste nicht ein so frommes, aufrichtig forschendes, für die Wahrheit leidenschaftlich begeistertes Gemüth, wie das Servet's, wenn es sich in die Schulbücher eines Holcot (von 1505), Major (von 1810), Cochlaeus (von 1529) vertieft, auf

---

1) At Septiceps cucullus, imo cucullatus draco iste noster, nimium vere ac serio septem căpitibus Germaniam confundit. Mirum quidem est et supra omnem sensum et intellectum sublime ac venerabile majestateque plenum mysterium, quod in una deitate sunt tres et hi tres unum sunt: unum in substantia, tres in personis. At in uno unius Lutheri cucullo sunt septem, et hi septem non modo unum sunt in substantia, sed et unus in persona (l. l.).

2) Mira profecto theologia non modo judaeis et gentibus, sed et christianis prius inaudita (! ! !)

3) Laemmer l. l. p. 56.

4) Auch Ferd. Chr. Baur sagt von der Scholastik seit Occam: „Alles, was sonst als eine wesentliche Bestimmung des Begriffs Gottes betrachtet wird, wird hier problematisch. Selbst die Einheit Gottes ist keine ausgemachte Sache mehr" (II, 875).

den Gedanken kommen, mit dem Trinitätsglauben der katholischen Kirche sei es vorbei, da er nur noch zu gelegentlichen Spiegelfechtereien verwandt werde?[1]) Musste er nicht insbesondere aus des orthodoxen Cochlaeus Waffenkammer eben die Ausdrücke entnehmen, welche von allen, die Servet gebraucht hat, die verrufensten geworden sind: die Trinität sei ein Ungeheuer, ein dreiköpfiger Cerberus, ein lustiges Märlein, von dem die alte Christenheit nichts wisse?[2]) Musste er sich nicht die Frage aufwerfen, ob nicht Cochlaeus ihm näher stehe als Butzer, dabei ihm an Machteinfluss allenfalls den Quintana ersetzend?

Ja, Servet beugte sich vor Cochlaeus als vor seinem geistlichen Vater. Nie hätte der junge aragonische Hofmann von einem medicäischen Cardinale, vom grossen Erasmus oder von Cochlaeus verlangt, dass sie offen heraussagten: Ich bin Antitrinitarier. Wenn sie Antitrinitarier waren, so konnten sie nicht anders sich vernehmen lassen, als sie gethan. Servet hatte früh erfahren, dass die Correspondenz aller katholischen Koryphäen streng überwacht wurde, überwacht von päpstlichen und kaiserlichen Beichtvätern, Delegaten, Censoren und Spionen. Ihm war nicht entgangen, dass schon das Theodosianische Gesetz alle offene Polemik gegen die hergebrachte Trinitätslehre verbot; er sah täglich, dass, wer Stellung, Brot und Leben an seinen persönlichen Glauben zu setzen gewillt war, aus der katholischen Kirche, sobald ihn sein Gewissen an dem alten Dogma irre machte, vertrieben wurde oder freiwillig ausschied: er hatte endlich aus persönlichen Rücksprachen in Toulouse, in Bo-

1) Die Unsittlichkeit der späteren Scholastik betont auch Ferd. Chr. Baur (Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, II, Tübingen 1842, p. 867) die „materielle Wahrheit der einzelnen Glaubenssätze wurde immer mehr eine an sich gleichgültige Sache . . . und es war so nichts natürlicher, als dass der kühne Dogmatismus in einen ebenso entschiedenen, alles destruirenden Skepticismus umschlug".

2) Wie sehr Calvin mit diesen Servetianischen Bildern Hass und Verachtung gegen den Spanier schürt und wie er zuletzt damit den Genfer Scheiterhaufen anzündet, ist bekannt genug. Cochlaeus, der intellectuelle Urheber dieser „Gotteslästerungen", war frei ausgegangen.

logna und in den medicäischen paganistischen Hofkreisen von Augsburg mit eigenen Ohren gehört, wie wenig die römischen Schriftgelehrten durchweg es mit dem Trinitätsglauben Ernst nahmen[1]). Darum wusste er, was bei Cochlaeus solche gelegentlich hingeworfene Aeusserungen zu bedeuten hatten.

Bei Cochlaeus war ihm diese geheime Bundesgenossenschaft doppelt angenehm. Galt er doch bei allen Zeitgenossen, wenn auch nicht als ein redlicher Mann, so doch als der befähigste, gelehrteste und gewandteste unter den Vertheidigern der römischen Kirchenlehre. Auch waren die Andern schon lange verdächtig. Ein Joh. Eck (1486—1543) hatte anfangs mit Luther in freundschaftlichem Verkehr gestanden[2]). Ein Johannes Faber (1478 bis 1541) hatte den Zwingli im Kampfe gegen den unverschämten Ablasskrämer Samson getreulich unterstützt[3]). Ein Ignaz von Loyola wurde lange Jahre von der römischen Inquisition als des Lutherthums verdächtig verfolgt[4]). Wenn nun auch der orthodoxeste von Allen, Johann Cochlaeus, seine ketzerischen Anwandlungen gehabt haben sollte? War da nicht gewissermaassen die katholische Kirche selber Servet's geheime Bundesgenossin geworden? Servet beobachtete ihn genauer und gewann, soweit es aus Umständen, Aeusserungen und Thatsachen möglich war, die Ueberzeugung, dass Johann Cochlaeus von Herzen gerade so wenig an die Trinität glaubte, als Robert Holcot oder Johannes Major, als Leo X. oder Erasmus.

---

1) Erasmus selber schreibt an Capito: unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtentu priscae literaturae renascentis caput erigere conetur Paganismus, ut sunt et inter Christianos, qui titulo pene duntaxat Christum agnoscunt, caeterum intus gentilitatem spirant (bei Gieseler II, 4, p. 509 seq.).

2) Laemmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie. Berlin 1858, p. 9.

3) l. l. p. 61.

4) Suspectus Lutheranismi, item sectae illuminatorum, imo et veneficii ad tribunal Inquisitorum tractus est. — Seckendorf III, Sect. 21 § 84, 14—18 und Maffei: de vita et moribus divi Ignatii Lojolae Col. Agrip. 1594.

Ein echter Scholastiker nach neuem Stil, lässt Joh. Cochlaeus in einem besonderen Tractat von der Gottheit Christi pro et contra es sich angelegen sein, durchzuführen, dass die Gottheit Christi aus der heiligen Schrift nicht gründlich könne erwiesen werden[1]; in einem andern öffentlichen Buche stellt er mit grosser Schärfe in Abrede, dass die drei Personen in Einem Wesen ausdrücklich in der Schrift gelehrt werden[2]; Servet's Schüler[3], den von den Protestanten als Antitrinitarier ausgespieenen Georg Witzel aus Niemeck, nimmt er, ohne von ihm einen Widerruf zu fordern, als lieben Bruder in die katholische Kirche auf und schützt ihn gegen Luther. Verdenken wir es da dem Nachfolger Witzel's zu Niemeck, dem Conradus Cordatus, dass er den orthodoxen Cochlaeus und den antitrinitarischen Witzel in eins zusammenwirft als geheime Bundesgenossen Servet's[4]; dass die Augsburger Confessions-Verwandten über die blinden, leichtfertigen, verstockten und verzweifelten Sophisten klagen, welche die Confutation verfasst[5]; ja, dass liberale Katholiken, wie Quintana, derartige unredliche Kämpen der reinen Lehre als Buben schelten und fliehen.

Michael musste sich in Augsburg davon überführen, mit wem Cochlaeus es redlich meinte, mit der Kirchenlehre oder mit dem Bibelglauben. Bei dem ungestümen katholischen Widersacher seines Herrn wird der treue Bediente in Augsburg allzuviel Rücksicht nicht genommen haben. Vielleicht hat der Spanier, wie er in erregten Augenblicken das konnte, ihm mit jener entscheidenden Frage gewissermaassen die Pistole

---

1) Cf. Jöcher, Gelehrten-Lexikon. Leipzig 1750, 4°. Art Cochlaeus. T. I, p. 1986.

2) Quod sunt tres personae in una essentia, non habetur expresse in scripturis (cf. Cochlaeus: Comm. de actis et scriptis Lutheri. Moguntiae 1549 fol. 296a).

3) G. L. Schmidt: Georg Witzel, Wien 1876, S. 33 leugnet, dass W. später Zweifel an der Trinität gehegt habe. Das beweist aber nichts für seine frühere Zeit.

4) Conradi Cordati liber contra Wicelium et Cochlaeum 1534 (cf. Cochlaeus, Acta l. l.).

5) S. Melanchthons Apologie. — Dazu Laemmer 53, 49.

auf die Brust gesetzt und durch die heuchlerisch feige Antwort ihn compromittirt. Cochlaeus hielt ja an den behaupteten afrikanischen Ungeheuern fest, die weder aus der Bibel, noch aus der Logik entsprangen; dennoch hielt er sie mit d'Ailly für erhaben und sehr verehrungswürdig, weil Gott sie der Kirche zu glauben und anzubeten gegeben habe.

Michael Servet hielt das für absurd. Daher die Feindschaft.

Sobald Servet seine sieben Bücher und zwei Gespräche von den Irrthümern in der Dreifaltigkeitslehre veröffentlicht hat, so sind in der katholischen Kirche die, welche gestern noch öffentlich einander excommunicirten und Buben schalten, gegen Servet Ein Herz und Eine Seele.

Das zeigte sich auf dem Reichstag zu Regensburg vom Jahre 1532. Hier trat von katholischer Seite **der erste Widerspruch** gegen den Verfasser der 7 Bücher de Trinitatis erroribus hervor.

Sehen wir uns die Umstände näher an.

Hatte der mit so vielem Prunk in's Werk gesetzte Reichstag von Augsburg, der noch heute in Aller Munde ist, die Wunde des Reiches, trotz der lange herrschenden versöhnlichen Stimmung beider Parteien nur klaffender gemacht, so dass im Reichstagsabschiede mit schneller Ausrottung der neuen Sekte gedroht wurde[1]); so erreichte der so unscheinbare und wenig besuchte, heute kaum genannte Reichstag von Regensburg jenen unschätzbaren Religionsfrieden[2]) vom 23. Juli 1532, kraft dessen zwischen dem Kaiser und allen Ständen des Reiches ein allgemeiner Friede sein und bleiben sollte bis zur Zusammenberufung eines allgemeinen freien und christlichen Concilii: bis dahin sollten alle wider den Kurfürsten von Sachsen und seine Verbündeten verhängten Reichs-Processe eingestellt werden[3]). Obwol nun fast alle wichtigen Fragen nicht auf

1) Hase: Kirchengeschichte. Leipzig 1877, p. 401.

2) Man nennt ihn gewöhnlich den Nürnberger Religionsfrieden, weil er zu Nürnberg beschlossen wurde, während der Kaiser zu Regensburg Reichstag hielt. (Sleidan. Comm. Argent. 1621, p. 227.)

3) Sarpi: Historie des tridentinischen Concils. Halle 1761, p. 256 seq.

dem Reichstage, sondern auf Nebenversammlungen zu Schweinfurt[1]), Nürnberg[2]) u. s. w. berathen und beschlossen wurden, so blieb doch der Kaiser seit Januar 1532 mit seinem geheimen Rathe in Regensburg[3]) und liess sich von dem auf den Nebenversammlungen Vorgehenden durch schriftliche Berichte in Kenntniss setzen[4]). Diese Anwesenheit des Kaisers sollte indirecte Folgen haben für Servet. Es war nämlich eine alte Sitte, dass diejenigen Kaiser, Könige und Fürsten, denen es um den Ruf eines Mäcen der Wissenschaft zu thun war, allen Buchhändlern erlaubten, im Gefolge des Fürsten ihre Bücherbuden aufzuschlagen[5]), und galten solche wandernden Bücherbuden in Deutschland wie in Frankreich als eine besondere Zierde des Hoflagers. Falls nun aber ein solcher Mäcen zugleich seinen Ruf als guter Katholik wahren wollte, so musste er die Verantwortung übernehmen, dass die Bücher nichts Ketzerisches enthalten[6]). Desswegen waren sämmtliche Bücher der kaiserlichen oder königlichen Pfalz fortwährend einer genauen Untersuchung unterworfen. Um diese Controlle zu erleichtern,

— Die drohende Türkenmacht und der Aerger über die widerrechtliche Einsetzung Ferdinands zum römischen König waren bekanntlich die Hauptmotive zur Bewilligung dieses Interims.

1) Sleidani: Commentar. Argent, 1621, p. 222.

2) l. l p. 227.

3) Caesar conventum Imperii Ratisbonae indicit, ut austriae tanto esset vicinior, ubi bellum (Turcicum) esse futurum videbat l. l. p. 220; cf. 222, 227.

4) Hanc pacis formulam intercessores Noribergae decreverunt Julii die XXIII. Caesar autem, quem per literas atque nuncios interpellabant, Augusti mensis die secundo ratum habuit (l. l. p. 227).

5) Edit de Henri II. 27. Juin 1551 Art. 22: Et toutesfois il est permis à tous libraires d'apporter livres à la suite de nous et de notre cour, et ouvrir leurs boutiques ès lieux où nous ferons séjour (Recueil des Lois françaises, T. XIII, p. 197, Paris 1827 fol.).

6) Das eine echte Berliner Exemplar von de trinitatis erroribus und Dialogi II scheint einem solchen Hoflager angehört zu haben. Der alte schöngepresste Schweinsledereinband stellt auf der Vorderseite in ganzer Figur den Kaiser dar mit dem Schwert und dem Reichsapfel: um ihn herum als Kranz die Brustbilder seiner Kurfürsten: die Rückseite in ganzer Figur den Papst mit der Tiara und dem Bischofsstab: um ihn herum als Kranz die Brustbilder seiner Cardinäle.

mussten die Buchhändler in französischen Landen und so wol auch die von Deutschland gleich voran auf ihrem Ladentisch zwei Kataloge ausliegen haben, den einen von den verbotenen Büchern, den andern über alle auf ihrem Lager befindlichen noch nicht visitirten Bücher[1]). Ferner hatten die fürstlichen Schlossvögte zu wachen, dass, falls sich Buchhändler fänden, ohne mit jenen Katalogen versehen zu sein, ihnen diese Bücher mit Beschlag belegt, weggenommen und als dem Fürsten erworben und confiscirt erklärt würden[2]). Die Controlle und Censirung der neuen Bücher aber fiel dem Beichtvater oder dem Feldprobst oder der Commission der Männer zu, welche der Fürst damit betrauen wollte[3]).

Eine solche kaiserliche Censur-Behörde bestand nun auch auf dem Reichstag von Regensburg unter der Oberleitung des kaiserlichen Beichtvaters, Dr. Juan de Quintana. Wer sonst dazu gehört haben mag, wissen wir nicht. Nur steht fest, dass es meist Spanier waren: Johann Cochlaeus, der damals unentbehrliche Hofgelehrte, scheint der einzige Deutsche gewesen zu sein. Mit dieser obersten Censurbehörde standen alle geistlichen und weltlichen Würdenträger in organischer Verbindung. Selbst die Legaten waren ihr äusserlich unterworfen. So übergab man z. B., auf dem beregten Reichstag zu Regensburg, dem Cardinal-Legaten Campegius und dem Erzbischof von Brundusium, dem von der Wormser Disputation mit Luther (1519) wohl bekannten,

---

1) . . où nous ferons séjour, à la charge, qu'ils seront tenus d'avoir les dessus dits deux catalogues ès lieux les plus apparens de leurs dites boutiques, c. à sc., un des livres reprouvez, et un autre de ceux qu'ils auront en leurs dites boutiques sujets à la visitation de nos grand aumosnier et confesseurs et autres personnages, qu'il nous plaira à ce deputer (l. l.).

2) Enjoignant en outre aux prévosts de nostre hostel, que si aucuns des dits libraires estoient trouvez vendans livres, sans estre garnis des dits catalogues ainsi que dessus, ils ayent à saisir et mettre en notre main leurs dits livres, et iceux declarer à nous acquis et confisquez (l. l.).

3) Sujets à la visitation de nostre grand aumosnier et confesseur et autres personnages, qu'il nous plaira à ce députer (l. l.).

von Papst Clemens VII. abgesandten Hieronymus Aleander ein Buch eines fremden Gelehrten, welcher eine Lehr-Union zwischen Katholiken und Lutheranern anstrebte. Die päpstlichen Legaten wagen nicht das Buch zu lesen, sondern bringen es der Censur-Behörde. Es wurde durch die Spanier geprüft, beurtheilt und verworfen[1]), weil es judaïsire, indem sein Verfasser aus dem Judenthum zum Christenthum übergegangen sei. Bei diesem Aufspioniren gefährlicher Bücher suchte ein Jeder am kaiserlichen Hofe zu Regensburg den andern an Eifer zu übertreffen. Und im Geheimen sollte dabei der päpstlich gesinnte Campegius den kaiserlichen Quintana überwachen, und wiederum den dem Melanchthon von Augsburg her befreundeten Campegius der Erzbischof von Brundusium. War es doch Aleander gewesen, der im Namen des Papstes zwei Dinge von Kurfürst Friedrich dem Weisen forderte, das eine, dass er alle Schriften Luthers verbrennen, das andere, dass er Luther selber köpfen liesse oder in päpstlichen Gewahrsam ausliefere[2]).

Indess so emsig auch Sanct Aleander im Aufsuchen des vermeintlichen Schmutzes sein mochte, er wurde doch von Johann Cochlaeus im Glück übertroffen. Denn der Ruf eines geschickten Inquisitoren befestigte sich sehr, wenn es gelang, ein so recht verruchtes Buch an's Tageslicht zu ziehen.

Dieser überaus glückliche Fund des Cochlaeus war Servet's Schrift von den Irrthümern der heiligen Dreieinigkeit[3]). Sie wurde öffentlich auf dem Reichstag

1) Liber a quibusdam Theologis Hispanis, quibus additus erat Cochlaeus, examinatus eorum judicio rejectus fuit, velut judaizans, quandoquidem et autor ejus ex Judaismo ad Christi religionem conversus erat (Cochlaeus acta: fol. 252b). Sollte das Servets Abhandlung de justitia gewesen sein? Wurde mandoch nicht müde, Michael das Judaisiren und einen jüdischen Ursprung vorzuwerfen.

2) Primum, ut illius omneis juberet exuri libros: deinde, ut ipsum vel capite plecteret, vel justodiae datum pontifici sisteret (Sleidani Comment. l. l. p. 52).

3) At longe pejorem reperit ibi publice venalem librum Cochlaeus, cum hac inscriptione: De Trinitatis erroribus, libri VII, Michaelis Serveti Hispani (Cochlaeus: Acta fol. 252b).

zu Regensburg feilgehalten [1]). Cochlaeus hatte nichts Eiligeres zu thun, als mit seinem Funde zu Quintana zu eilen. Quintana war ja der Vorsitzende der Commission. Aber zweifelsohne hatte Cochlaeus dabei auch seine Privat-Absichten.

Es war ein merkwürdiges Ding um diesen Regensburger Reichstag. Im Grossen wie im Kleinen schliesst er die geschworenen Feinde in einen engen Bund gegen einen Dritten zusammen. Niemals vielleicht waren die Katholiken und protestantischen Fürsten und Städte einander feindlicher gesonnen, als im Frühjahr 1532, so unmittelbar nach dem Abschluss des evangelischen Bundes zu Schmalkalden. Dennoch schwören sie, mit einander Frieden zu halten und dem Kaiser Truppen zu stellen gegen die Türken. Und wie Campegius und Aleander, die beiden ausgesprochenen Parteigegner, zu Regensburg immer gemeinsam ausgehen auf Ketzer-Spionage, so sitzt Cochlaeus zu Regensburg in derselben Censur-Behörde mit dem, welcher ihn noch vor anderthalb Jahren zu Augsburg einen Lotterbuben geheissen, und den er durch seine Partei in den Bann hatte thun lassen. Cochlaeus wusste, wie die Spanier die Orthodoxie als ein National-Eigenthum betrachteten. Bekannt ist das Wort des Malvenda: „Die Protestanten würden sich mehr rühmen, wenn sie einen Spanier auf ihre Seite brächten, als 10,000 Deutsche“. Cochlaeus fühlte sich im Stande, dem spanischen Beichtvater einen Spanier vorzuführen, der ein „Lutheraner“, ein „Schwärmer“, ein „Antitrinitarier“ war. Aber noch mehr: von Augsburg her war seinem vortrefflichen Gedächtniss ein Mann erinnerlich, der dem kaiserlichen Beichtvater besonders nahe stand, der täglich um ihn war. Und eben dieser, wenn Cochlaeus sich nicht irrte, war der Häretiker, den er dem Quintana nun vorzuführen sich erlaubte. Welche angenehme Ueberraschung für den spanischen Prälaten! Cochlaeus studirte seine Züge und verewigte den Eindruck in seinem Geschichtswerk.

---

1) Florimond de Raimon. Hist. de l'orig. de l'hérésie. T. I, p. 292 sagt: On vit vendre à l'ouvert les (!) méchants livres de Servet à la journée de Ratisbonne l'an 1532.

„Als ich das Buch", schreibt er, „dem Doctor Johann Quintana, einem trefflichen Theologen und Beichtvater seiner kaiserlichen Majestät, einem spanischen Manne, überbrachte, konnte er sich kaum vor Unmuth fassen über diese Sache, sowol weil der Verfasser ein Spanier wäre, den er sogar von Angesicht zu kennen erklärte, als auch weil in dem Buch höchst gottlose und unerhörte Ketzereien steckten. Stehenden Fusses trug er Sorge, dass dies so höchst gefährliche Buch unterdrückt würde, damit es nicht ferner gekauft werden könne" [1]).

Im Grunde war ja die neueste Regensburger Entdeckung für Cochlaeus und Quintana gleich compromittirend: für Quintana, weil der erklärte Antitrinitarier sein langjähriger Reisegefährte, Tischgenoss und Stuben-Camerad war; für Cochlaeus wegen seiner frivolen Behandlungsweise der Lehre von der Trinität und von der Gottessohnschaft Christi; eine Frivolität, die mehr als alles andere dem antitrinitarischen Sinne Vorschub gab. Dennoch wussten beide Diplomaten den an sich üblen Zwischenfall zu ihrem Vortheil auszubeuten: Quintana, indem er sich immer dreister der einst von ihm so scharf bekämpften, jetzt aber überall siegreichen ultramontanen Partei in die Arme warf; Cochlaeus, indem er die Spitze gegen die Protestanten kehrte.

Ja, merkwürdig genug, Michael stieg sichtbar in der Achtung des geheimen Antitrinitariers. Von Stund' der Auffindung seines Erstlingswerkes an war Servet seines lebhaften Interesses gewiss. Cochlaeus wusste sich, vielleicht noch in Regensburg, auch Servet's Dialoge zu verschaffen [2]). Auch

1) Quem cum attulisset ad D. Jo. Quintanam, Theologum eximium ac Caesareae Majestatis a confessionibus, virum Hispanum: is aegerrime tulit indignationem ejus rei, tum quod autor Hispanus esset, quem et de facie se nosse dicebat; tum quod impiissimae atque inauditae in eo libro essent haereses. Mox itaque curavit, pestilentissimum illum librum supprimi, ne amplius venderetur. (Cochlaeus. Acta fol. 252^b).

2) Er glaubt, Servet habe beide Werke im selben Jahre herausgegeben: Caeterum Hispanus ille, Michael Serveti (sic!) alias Reues ab Aragonia, ultra VII libros supradictos, Duos eodem anno Dialogos aedidit (l. l. f. 234^b). Insofern ist das nicht falsch, als 1532 mit den

sie nennt er ausdrücklich in seinen Urkunden zu Luthers Werken und Schriften, und fügt, nachdem er sie durchlesen, sein Urtheil bei. „In diesen Dialogen“, sagt er, „lehrt Servet scharfsinnig und geistreich aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift eine neue Theologie vom Fleische Christi[1]): nämlich dass Christus sowol seinem Fleische als seinem Geiste nach ewige Substanz habe[2]), und dass er in derselben Substanz, in welcher er sowol dem Fleische als dem Geiste nach jetzt ist, früher im Himmel gewesen ist als Schöpfer“[3]). Ueber diese Lehre Servet's fällt der Herold der katholischen Orthodoxie kein anderes Urtheil, als dass sie scharfsinnig und geistreich aus der Bibel bewiesen sei. Nichts von verrucht, gottlos oder auch nur ketzerisch und gefährlich! Um aber dennoch am Servet gegen Luther seine Rechnung zu finden, druckt er den Widerruf vollständig ab, welcher Servet's zweites Werk einzuleiten bestimmt war. Und nachdem dies geschehen, fährt er fort: „So jener, ohne Zweifel ein Mensch von scharfem und heftigem Geist, der auch der griechischen und hebräischen Sprache kundig schien[4]). Aber das ist die allgemeine Krankheit fast aller neueren Theologen, dass sie aufgeblasen durch ihre Sprachkenntniss und sich auf den buchstäblichen Schriftsinn, den sie nicht aus den bewährten Lehrern, sondern aus ihrem eigenen Hirn sich bilden, gestützt, mit Verachtung sowol der gesunden Auslegungen der Väter als der soliden Unterweisungen der **Scholastiker**, ihrer eigenen Klugheit vertrauen[5]). Indess bei der Veränderlichkeit ihres Geistes

---

Dialogen die sieben Bücher der Irrungen wahrscheinlich republicirt wurden.

1) In quibus argute et acute ex scripturarum diversis locis novam de Christi carne Theologiam docet (l. l.).

2) Nempe, quod Christus tam juxta carnem quam juxta spiritum habeat substantiam aeternam (l. l.).

3) Et quod in eadem substantia, in qua tam juxta carnem quam juxta spiritum nunc est, fuerit antea in coelo creator (l. l.).

4) Haec ille, homo nimirum acris ac vehementis ingenii, qui Graecae quoque ac Hebraicae linguae peritus videbatur (l. l.).

5) Sed hic est communis omnium fere novorum Theologorum

sind sie so unbeständig, dass sie gar leichthin durch eine neue Entdeckung ihre frühere Meinung, die sie zuerst mit der Wärme eines Erfinders angepriesen hatten, verändern, umbilden, vermehren oder vermindern, gemäss jenem Wort des Apostels Jakobus (1, 8): Ein Zweifler ist unbeständig in allen seinen Wegen" [1]).

Man sieht das, woran Cochlaeus bei Servet Anstoss nahm, ist nicht so sehr sein Antitrinitarismus, als dass er ihn später, wenigstens in seiner ersten Form, widerrufen hat. Zu allen Zeiten haben die Extremen durch ihre eiserne Consequenz Anhänger gewonnen und Siege erfochten. Nächst der Form des Widerrufs musste daher einem inquisitorischen Manne, wie Cochlaeus, nichts so zuwider sein, als wenn sich Jemand, wie Michael Servet am Ende seines zweiten Werkes, in die Mitte stellte zwischen Katholicismus und Protestantismus. Die Annahme, dass eine Versöhnung zwischen Protestanten und Katholiken überhaupt noch möglich sei, sie genügt ja schon für sich allein, um das dem Cardinal Campegius zu Regensburg übergebene gelehrte Unionswerk zu verwerfen und auf den Index zu stellen; und nur zum Vorwand nahm man den nichtigen, kaum noch in Spanien anerkannten Grund, dass der christliche Verfasser von Geburt der Nation der Juden angehört habe. Des Cochlaeus Urtheil war dem Servet ebensowenig ein unliebsames, als es dem Georg Witzel gewesen war. Klang es ihm nicht gerade, als ob Cochlaeus nur bedauerte, dass der scharfsinnige und geistreiche, wenn auch herbe und heftige Verfasser mit seiner tüchtigen Kenntniss des Griechischen und Hebräischen nicht bei jener ersten Ansicht stehen geblieben ist, die er mit so tüchtigen

morbus, ut linguarum peritia tumidi ac literali scripturae sensui, quem non ex probatis doctoribus, sed ex capite suo sibi effingunt, innitentes, contemtis et sanis patrum expositionibus, et solidis scholasticorum theologorum informationibus, suae confidunt prudentiae (l. l.).

1) Sed pro mobilitate ingenii instabiles, ut facile momento per novam adinventionem priorem sententiam suam, quam primo inventionis calorc laudaverant, mutent varient augeant aut minuant, juxta illud Jacobi apostoli: vir duplex animo, inconstans est in omnibus viis suis (l. l.).

Schriftgründen und mit der überzeugenden Wärme eines Erfinders vertheidigt hatte? Und selbst wenn er das auf sich beruhen lassen wollte, war ihm nicht das Zeugniss des Cochlaeus ein deutlich genug sprechender Beweis, dass nach katholischer Ansicht, wer, mit tüchtigen Sach- und Sprachkenntnissen ausgerüstet, nur der Bibel folgt, dass der die athanasianische Lehre von der mathematisch-metaphysischen Gottheit Christi und der Drei-Personen-Trinität ebensowenig finden werde, als wer nur den Gesetzen der Logik folgt? Oder mit andern Worten, gesteht nicht Johann Cochlaeus, gleichsam als der letzte der Scholastiker, in Schrift und Druck das offen ein, was seit Peter d'Ailly alle Scholastiker mehr oder minder schüchtern zeigen, dass nämlich die athanasianische Trinitätslehre ihren Grund hat weder in der Bibel[1]) noch in der Logik, sondern einzig und allein in einer Kirchen-Tradition, die mit Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus und Origenes an Plato und Aristoteles anknüpft, statt an Christus?

Für Bibeltheologen, wie Servet war, hatte des Cochlaeus Widerlegung keine Kraft. Die Kirche war diesem alles, die Bibel ohne Kirche nichts. Vor solch' einem Sophisten schauderte dem Toulouser Bibelentdecker. Da waren ihm die Angriffe eines Quintana, Melanchthon, Bugenhagen noch lieber als die heimliche Zustimmung eines Wendelstein. Cochlaeus polemisirt gegen Servet, aber er merkt nicht, dass er sich selber trifft. Seine Naivetät ist gross: „Ebenso wie Luther", sagt Cochlaeus, „das Wort ‚gleichen Wesens' angreift, könnte man auch das Wort ‚Dreieinigkeit' angreifen, da es ja eben so wenig in der Bibel steht, und auch das steht nicht darin: ‚Drei Personen'. Aeusserst thöricht daher und gottlos (stul-

1) Cf. Latomus: De confessione secreta: „non debet quisquam esse tam impense religiosus, ut vocabulum rejiciat, quod forsan in scriptura divina non reperiat. Non enim est novum, quando rem certa ratio (!) vel scriptura declarat, ut vocabula nova recipiantur pro doctrina et faciliori intelligentia: et in re sine controversia sacratiore id factum esse testatur Augustinus de nomine „persona" in superbenedicta trinitate. Et de nomine „Homousion", primum in concilio Niceno, deinde in omni catholica Ecclesia recepto (bei Laemmer l. l. p. 287).

tissime et impiissime) hat einer von jenen poetischen Theologen (quidam ex iis Poeticis Theologis) — Servet — gehandelt, indem er", sagt Cochlaeus, „die drei Personen drei Chimären nannte, um Luthers Kühnheit hinsichtlich des „gleichen Wesens (homoousion) nachzuahmen, wo Luther darin die Arianer freizusprechen (justificare) wagt, dass sie jenes profane Wort nicht annehmen wollen" [1]).

Der von d'Ailly zugestandene [2]) trinitarische Vernunft- und Bibel-Bankerott der römisch-katholischen Kirche bildet immer des Cochlaeus stillschweigende Voraussetzung und Hintergrund. Michaels Augsburger Erfahrungen bestätigten ihm des Cochlaeus und Genossen bösen Leumund, „dass sie flugs lügen und trügen, und anderst vor dem Mann, denn hinter ihm reden und handeln" [3]).

Mit solchen „Teufeln" war nicht zu pactiren, und wenn sie ihm die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit versprochen hätten [4]). Darum wandte sich Michael statt zum trinitarisch-redenden antitrinitarischen Katholiken zu dem trinitarisch-indifferenten Commentator der Evangelien, Dr. Martin Butzer [5]).

Uns aber muss es heute eigenthümlich berühren, dass von Servet's gelehrten theologischen Zeitgenossen, welche die katholische Kirche die Ihren nannte, ausser Cochlaeus nicht einer dem lebenden Servet entgegengetreten ist. Und auch des Cochlaeus Angriff wurde erst **veröffentlicht vier Jahre vor Servet's Tode** (Mainz 1549), als in Deutschland man den Spanier für gänzlich verschollen oder in irgend einem alten Burgverliess umgekommen glaubte [6]). Ich kann das für

1) Cochlaeus: Acta ad a. 1532 fol. 235 a.

2) S. Kahnis' Zeitschrift, 1875, S. 595.

3) Spalatins Augsburger Bericht, in Luthers Werken ed. Walch, T. XXI, § 43, S. 57.

4) Ob Servet gegen Cochlaeus polemisirt hat, muss ich Andere entscheiden lassen. Vielleicht dass Servets noticiae in calcaneo sitae; eloquia Dei tanquam igni purgata; tres sedent in triclinio u. dergl. auf Cochlaeus abzielen sollen. Er nennt keinen Namen bei diesen katholischen Citaten.

5) S. Butzer und Servet, Berlin, 1879.

6) Martin Frecht an Capito 31. Oct. u. 25. Nov. 1538 (Variae Antiq. Antist. Basil. I, 63 No. 38, p. 64).

keinen Zufall halten, um so weniger, als schon 1532 in der nächsten Umgebung des Kaisers constatirt ist, dass ein Spanier sieben Bücher wider die heilige Dreieinigkeit und zwei Unterredungen über denselben Gegenstand herausgegeben hat. Auch ist mir kein Index librorum prohibitorum vorgekommen, auf dem, während Servet's Lebzeit, irgend eine der Schriften des Spaniers katholischerseits wäre verboten worden.

Cochlaeus behandelt den spanischen Antitrinitarier als eine Consequenz Dr. Martin Luther's, und das haben ihm viele Katholiken, mit ganz besonderer Schärfe Varillas [1]), nachgesprochen. Der geschichtliche Servet ist aber nie Protestant gewesen, sondern Katholik geblieben. Der letzte und grösste spanische Scholastiker, ist er vielmehr die biblisch-logische Consequenz des Scholasticismus. Das hat man gefühlt zu seinen Lebzeiten. Und weil Servet den schwächsten Punkt des scholastischen Katholicismus bezeichnete, darum hat man katholischerseits nicht gewagt, ihn anzurühren. Als dann ein Protestant den spanischen Scholastiker hinrichtete, kehrte man den Spiess um und übernahm nun die Rolle eines Vertheitigers der Toleranz [2]) gegen protestantische Tyrannei.

1) Hist. de l'Hérésie. Livre VIII, T. II, 202.

2) Abt Artigny machte zuerst diese glückliche Schwenkung. Sie ist bei Katholiken seitdem beibehalten worden.

Die Anthropomorphismen in den Thargumim.

Von

M. Ginsburger,
cand. phil.

(Schluss.)

II. Die späteren Umschreibungen der Anthropomorphismen.

Wir können nicht mehr bestimmen, wie lange die erste Periode der thargumischen Uebersetzerthätigkeit gedauert und wann die zweite begonnen hat. Soviel aber ist sicher, dass man im Laufe der Zeit immer mehr von der alten Methode, dem Sinne gemäss zu übersetzen, abwich und statt dessen sich einer kürzeren und oft in geradezu ängstlicher Weise einer streng wörtlichen Wiedergabe sich bestrebte. Onkelos sowohl als auch das Prophetenthargum, besonders diejenigen Abschnitte, welche nicht Uebersetzungen von Haphtharen sind, und hauptsächlich die Peschita liefern hierfür zahllose Beispiele. Wenn sich die Uebersetzungsmethode überhaupt schon im Laufe der Zeit umgestaltete, so musste dieses noch mehr mit der Umschreibung der Anthropomorphismen geschehen. Denn gerade hier liegt es ja in der Natur der Sache, dass sich die Ansichten der Gelehrten nicht nur, sondern auch die des gewöhnlichen Volkes in der mannigfaltigsten Weise verändern. Das Bekanntwerden mit dem Griechenthume und hauptsächlich mit der griechischen Philosophie wird allerdings nicht einen so grossen Einfluss auf die Ausbildung der religiösen Anschauungen im Judenthume gehabt haben, als man bis jetzt angenommen hat. Noch kürzlich hat Freudenthal in der „Jewish Review“, April 1890, nachgewiesen, dass in der Septuaginta, da wo man doch einen Einfluss der griechischen Philosophie am ehesten erwarten sollte, keine Spur von demselben zu finden sei. Auch die ältesten thargumischen Uebersetzungen sind

von griechischer Philosophie absolut unabhängig. Und doch wird es nicht zu leugnen sein, dass in der späteren Zeit, wo die Juden in Alexandria sich eifrigst dem Studium der Philosophie ergaben, wie wir dieses u. A. an Philo sehen, und wo auch die Juden in Palästina mit der griechischen Wissenschaft bekannt waren, dass da, hauptsächlich, was die Entwicklung des Gottesbegriffs anlangt, der griechische Einfluss nicht spurlos vorübergehen konnte. Mit Recht sagt Geiger in seiner „Geschichte des Judenthums“ p. 75: „Wenn zwei geistige Weltmächte auf einander stossen, wie Hellenenthum und Hebräerthum, wie griechische Bildung und jüdische Religion, wenn zwei solche geistige, die Welt umbildende Mächte einander begegnen, so geht es sicherlich nicht ohne Neubildung vorüber, so wird, sei es im Kampfe, sei es in geistiger Durchdringung, immer ein neues Etwas erzeugt, es entstehen Schöpfungen, die den Charakter entweder beider in sich tragen oder den überwiegenden Charakter des Einen, doch geschwängert in gewisser Weise mit dem Charakter des Anderen“. So dürfte auch jene Scheu, etwas Körperliches von Gott auszusagen, wie sie uns deutlich in der zweiten Uebersetzungsperiode entgegentritt, sicherlich auf nichts Anderes als auf die Einwirkung der griechischen Philosophie zurückzuführen sein. Darin besteht eben der eigentliche Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auffassungsweise der Anthropomorphismen. In der ersten Zeit umschrieb man die Beziehungen Gottes zu den Menschen, später aber richtete man sein Hauptaugenmerk nicht mehr auf diese sondern auf die Persönlichkeit Gottes selber und suchte vor Allem da falsche und unwürdige Vorstellungen zu verhüten. Wie dieses im Einzelnen bewerkstelligt wurde, soll im Folgenden gezeigt werden.

a) Die Umschreibungen durch מימרא.

Sowie מימרא in der ersten Periode den Zweck hatte, es zu vermeiden, die Gottheit, wenn auch nur vermittels der Sprache, in den Bereich des Menschlichen herabzuziehen, ebenso wird jetzt dieses Wort dazu gebraucht, die Persönlichkeit Gottes von der des Menschen zu unterscheiden. Es findet sich daher zunächst an einer ganzen Anzahl von

Stellen, wo in der Bibel menschliche Gliedmaassen, Körpertheile u. s. w. von Gott ausgesagt werden. Beispiele:

קבילתא במימרי - שמעת בקלי Gen. 22, 18;

Ebenso: Gen. 26, 5; Ex. 5, 2; 19, 5; Num. 14, 22; Deut. 4, 30; 9, 23; 13, 5; Ps.-Jon. u. Onk. mit stetigem Wechsel von ב und ל nach קביל; ferner so:

Jos. 24, 24; Jud. 2, 2, 20; 6, 10; I. Sam. 12, 14; Jer. 3, 13; 7, 23; 9, 12; dagegen Fragmententh. Ex. 19, 5: תשמען בקל מימרי;

תקביל למימרא דה׳ - תשמע לקל ה׳ Ex. 15, 26;

ferner: Deut. 8, 20; 13, 19; Ps.-Jon. u. Onk.; 26, 15 Onk.; (dagegen Ps.-Jon. u. Fragmententh.: שמענן בקל מימרא דה׳;)

ebenso: Jos. 5, 6; I. Sam. 12, 15; I. Reg. 20, 36; II. Reg. 18, 12; Jer. 3, 25; 7, 28; Hag. 1, 12; Za. 6, 15.

Bei dieser Umschreibung zeigt sich der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Periode ganz deutlich. In der ersten Periode, wo es darauf ankam, keine Beziehung zwischen Gott und Menschen auszusagen, wo man also auch beim Sprechen und Befehlen Gottes מימרא hinzufügen musste, da erforderte die Consequenz auch anstatt קל ה׳ - קל מימרא דה׳ zu sagen; jetzt aber, wo man durch מימרא nicht eine Beziehung sondern die Körperlichkeit Gottes vermeiden wollte, umschrieb man קל nur dann durch קל מימרא, wenn von der wirklichen Stimme Gottes die Rede ist, dagegen durch einfaches מימרא, wenn קל die Stimme Gottes im bildlichen Sinne, d. h. seinen Ausspruch, seinen Befehl bedeutet. Dieselbe Formel wird in den Thargumim häufig auch da angewendet, wo im Texte das Verbum שמע nur mit der Präposition ל oder אל ohne קל verbunden ist. So: Lev. 26, 14, 18, 27 Onk.; dagegen Ps.-Jon.: תשמעון לאולפן אורייתי; ferner Jes. 1, 19, 20; Jer. 16, 12; 17, 24, 27; 25, 7; Ez. 3, 7; 20, 39; Hos. 9, 17; Za. 1, 4.

Ebenso auch bei Verben mit entgegengesetzter Bedeutung. Man vergleiche:

קצתון במימרא דה׳ - מאסתם את ה׳ Num. 11, 20;

Ps.-Jon. u. Onk. ferner: Onk. Num. 14, 9 dagegen Ps.-Jon. בפקודיא;

Jos. 22, 16, 18; I. Reg. 8, 50; Jes. 1, 2; 43, 27; 66, 24; Jer. 2, 8, 29; 3, 13; 33, 8; Ez. 2, 3; Hos. 7, 13, 14; Ze. 3, 11.

Endlich möge noch II. Sam. 22, 14 erwähnt sein, wo einfaches מימרא für קל, wirkliche Stimme, steht, weil Gott Subjekt desselben Satzes ist; vgl. auch Joel 2, 11; 4, 16; Am. 1, 2.

Durch einfaches מימרא wird ferner im Onkelos und Prophetenthargum überall פי ה' umschrieben. Beispiele:

Num. 3, 16; 39, 51; 4, 37, 41, 45; 9, 18, 20, 23; 10, 13; 13, 3; 20, 24; Deut. 34, 5; Onk. Anders dagegen die palästinischen Thargumim. S. oben!

Ebenso: Jos. 15, 13; 17, 4; 19, 50; 21, 3; 22, 9; I. Sam. 17, 14, 15; 15, 24; I. Reg. 13, 21.

Ebenso פי ה' in der Bedeutung: Mund Gottes: Deut. 8, 3 Ps.-Jon. u. Onk. I. Reg. 8, 15, 24; Jes. 1, 20; 34, 16; 40, 5; 48, 3; 58, 14; 62, 2; Jer. 23, 16; Ez. 3, 17; 33, 7; [1])

Für עינים steht מימרא in folgenden Fällen:

1) für מנגד עיני Jes. 1, 16; Jer. 16, 17; Am. 9, 3; Jon. 2, 5;
2) für שם עין על Jer. 24, 6; Am. 9, 4;
3) für לא תחס עיני על Ez. 5, 11; 7, 4, 9; 8, 18; 9, 10; 20, 17;
4) für טהור עינים Hab. 1, 13;

Für פנים: Jer. 23, 39; 32, 31;

Für רגלים Hab. 3, 5;

Für יד Ex. 6, 8; Num. 14, 30; Ps.-Jon., Onk.; dagegen nicht Num. 14, 30 Fragmententh.; ferner Ex. 33, 22; N. 11, 23; Onk. Jes. 45, 12; 48, 13; Jer. 15, 17; Ez. 20, 5, 6, 15, 23; Am. 9, 2;

Für רוח Ex. 15, 10; Onk.

Für לב Gen. 8, 21; Onk., Ps.-Jon. u. Fragmententh. ebenso: I. Sam. 2, 35; Jer. 32, 41;

Für נפש Lev. 26, 11, 30; Onk. u. Ps.-Jon. ferner Jes. 1, 14; 30, 33; Jer. 14, 19; 51, 14.

---

1) Anm. Alle diese Stellen sind jedoch so paraphrasirt, dass die wirkliche Bedeutung in der Uebersetzung nicht mehr zu erkennen ist.

Diese Ausdrücke mögen auch die Veranlassung dazu gewesen sein, dass man Verba wie געל, מאס u. s. w. beim Gottesnamen auch ohne נפש im Texte durch מימרא umschrieb. Vgl. Lev. 26, 44; Ps.-Jon.; dagegen nicht Onk. u. Fragmententh. Lev. 20, 23; Onk.; Jes. 49, 15; Jer. 31, 28; 32, 41; 50, 40; Am. 4, 10; Mi. 7, 19. Dasselbe gilt von den Verben des Beschliessens, Bereuens u. s. w. Auch hier ist ein Substantiv wie לב oder נפש hinzuzudenken, wofür מימרא eingetreten ist. Vgl.:

Gen. 6, 6, 7; Ps.-Jon. u. Onk. I. Sam. 15, 11, 35;

Num. 14, 35; Ps.-Jon. u. Onk. I. Reg. 8, 15, 24; Jer. 4, 28; 13, 15;

Ez. 5, 15, 17; 6, 10; 17, 21, 24; 21, 22.

b) Die Umschreibungen durch שכינתא.

In den ältesten Thargumim bezeichnete man mit dem Ausdruck יקרא die in sichtbarer Erscheinung an einen Ort herabsteigende resp. sich von ihm entfernende Gottheit. Dagegen wurde שכינת יקרא überall da angewendet, wo von einem Verweilen Gottes an einem bestimmten Orte die Rede ist. Während man nun später die erste Art der Umschreibung mit geringen Ausnahmen wörtlich beibehielt, so kürzte man die zweite ab und sagte dafür einfach שכינתא. Beispiele:

ה' ישכן - ה' אשרי שכינתיה Gen. 9, 27;

Ebenso: Ex. 20, 21; 25, 8; 29, 45, 46; Num. 5, 3; 35, 34; 11, 20; 14, 14; 16, 3; Onk. u. Ps.-Jon.

Jos. 3, 10; 22, 31; Jud. 5, 5; II. Sam. 6, 2; 7, 5, 6; 22, 12; I. Reg. 6, 13; 8, 12, 27; 14, 21; 18, 36; 19, 11, 12: II. Reg. 1, 3, 6, 16; 19, 15; 21, 4, 7; Jes. 8, 18; 37, 16; 60, 2; 63, 17; Ez. 1, 14; 43, 7, 9; 48, 35; Hos. 11, 9; Jon. 2, 27; 4, 17, 21; Hab. 2, 20; Zeph. 3, 5, 15, 17; Hag. 1, 8; Za. 2, 9, 14; 8, 3.

Man vergleiche ferner:

ויעבר ה' - ואעבר ה' שכינתיה Ex. 34, 6; Ps.-Jon. u. Onk. dagegen Fragmententh. ועברת יקר שכינתא דה' s. w. unten!

פני ילכו - שכינתי תהך Ex. 33, 14, 15, 16; Onk.

מכון לשבתך - אתר לבית שכינתך Ex. 15, 17; Onk.

- אתר דמוזמן קביל בית שכינת קדשך Ps.-Jon.

מדור בית שכינת קודשך - Fragmententh.
אית שכינתא דה׳ כיננא - יש ה׳ בקרבנו Ex. 17, 7; Onk.
איקר שכינתא דה׳ שריא ביננא - Ps.-Jon.
ואגלינון מארע בית שכינתיה - ויסרם מעל פניו II. Reg. 17, 18;
עינך חזיין ית שכינתיה - עיניך ראות את מוריך Jes. 30, 20.
So auch: Ex. 34, 9; Deut. 1, 42; 6, 15; 7, 21; 23, 15; 31, 17, 18; 32, 20, 40; Jos. 2, 11; I. Reg. 8, 13, 30, 39, 49; II. Reg. 17, 20, 23; 23, 27; 24, 3, 20; Jes. 5, 5; 8, 17; 49, 15; Jer. 2, 7; 3, 17; 7, 15; 15, 1; 25, 30; Ez. 3, 12; 7, 22; 36, 20; 38, 16; 39, 23, 24; Hos. 2, 5; 5, 6, 15; 9, 12; Mi. 1, 3; 3, 4. 11; Za. 9, 1.

c) Die Umschreibungen durch קדם.

Die Präposition קדם, welche als Umschreibung von Anthropomorphismen in den ältesten Thargumim wie auch schon im A. Testamente nur da ihre Stelle hatte, wo es sich um Sprechen u. dgl. zu Gott handelte, scheint schon in sehr früher Zeit eine sehr umfangreiche und mannigfaltige Anwendung gefunden zu haben. Für die Thargumim lässt sich dieselbe nach zwei Gesichtspunkten hin scheiden. Die Umschreibung durch קדם wird nämlich erstens dann gebraucht, wenn von Gott eine menschenähnliche Handlung, d. h. sinnliche Wahrnehmung u. ä., ausgesagt werden soll; zweitens dann, wenn eine von Menschen vollbrachte Handlung in Gott einen Affekt oder dgl. hervorrufen soll. Was zunächst die erste Art der Umschreibung betrifft, so ist bereits oben gesagt worden, dass höchst wahrscheinlich auch hier das Ursprüngliche die Umschreibung durch מימרא gewesen ist. Die Entwicklung scheint sich so vollzogen zu haben, dass man zunächst noch in den jerusalemischen Thargumim überall anstatt der Umschreibung durch מימרא die durch קדם anwendete, in den babylonischen Thargumim aber differencirte, indem man die Verba der sinnlichen Wahrnehmung nur da umschrieb, wo sie im eigentlichen, nicht aber da, wo sie im bildlichen Sinne gebraucht waren.

Das „Sehen“ Gottes wird im Fragmententhargum wiedergegeben durch גלי קדם ה׳; man vgl.: Gen. 1, 4, 10, 12, 18, 25, 31 (C.P.); Deut. 32, 19, 36. Im Pseudo-Jonathan ist

eine Regel bereits nicht mehr eingehalten. Onkelos übersetzt das Verbum ראה von Gott ausgesagt nur dann mit גלי קדם, wenn vom leiblichen Sehen die Rede ist. Beispiele: Gen. 22, 8: 29, 32; 31, 42; Ex. 2, 25; 3, 7, 9; 4, 31; 32, 9; Deut. 9, 13; 26, 8; 32, 19, 20. Dagegen wird überall, wo ראה nach der Meinung des Uebersetzers das geistige Sehen, das Erkennen bedeutet, חזא gesagt. Vgl. Gen. 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31: 29, 31 u. s. w. Doch ist in einigen Fällen die Ueberlieferung selbst schon schwankend, ob es im Thargum חזא oder גלי קדם heissen soll. Auch beim „Hören" Gottes wird im Onkelos schon deutlich unterschieden, ob es im eigentlichen Sinne, also etwas hören, oder im übertragenen Sinne, also erhören, gebraucht wird. Im ersten Falle wird es durch שמיע קדם, im zweiten durch קביל wiedergegeben[1]).

Zu vergleichen sind für שמיע קדם ה' folgende Stellen: Gen. 21, 17; 29, 33; Ex. 2, 24; 3, 7; 6, 5; 16, 7, 8, 9, 12; Deut. 1, 34; 5, 28.

Für קביל: Gen. 16, 11; 30, 22; Deut. 1, 45; 9, 19; 26, 8; 33, 7. Ebenso wird auch das in demselben Sinne in der Bibel verwandte ריח „riechen" von Onkelos, wie auch von den anderen Thargumim, immer durch קביל wiedergegeben. Vgl. Gen. 8, 21; Ex. 29, 18; Lev. 1, 9, 13, 16 u. a. (Siehe: Maybaum a. a. O. p. 18.)

Für das Prophetenthargum sind dieselben Grundsätze wie für Onkelos maassgebend. Man vergleiche für גלי קדם ה': I. Sam. 1, 11; 2, 8; I. Reg. 8, 39; II. Reg. 9, 26; 13, 4; 14, 26; 20, 5; Jes. 37, 28; 57, 18; Jer. 18, 19; 31, 17; 23, 11; 32, 19; Ez. 8, 12; 9, 9; Hos. 5, 5; 7, 2; Am. 9, 8; Jon. 3, 10.

Für שמיע קדם ה': II. Reg. 19, 4, 16, 20; 20, 5; Jes. 37, 4; 38, 5; Jer. 18, 19; 23, 25; 31, 17; Ez. 35, 12, 13: Zeph. 2, 8. Doch findet sich auch in diesem Thargum eine ganze Anzahl von Stellen, in denen גלי קדם nicht Umschreibung einer sinnlichen Wahrnehmung ist, sondern wissen, kennen

---

1) Anm. Diese Regel hat auch Herr Dr. Landauer, wie ich nachträglich gefunden habe, in seiner Massorah p. 141 aufgestellt, indem er sagt: שמיע קדם wird überall da angewendet, wo es sich um einen rein physischen Akt der Perception handelt.

bedeutet. Man vergleiche: Jer. 3, 8; 5, 3; 7, 11; 12, 3, 4; 13, 27; 18, 23; 29, 11; Ez. 16, 8, 50; 37, 3; Am. 5, 12; Nah. 1, 7.

Hier dürften auch diejenigen Umschreibungen anzuführen sein, in denen bei gewissen Verben anstatt der activen Construction das Passivum angewendet und der Gottesname von מן קדם abhängig gemacht wird. In den palästinischen Thargumim entspricht dieser Umschreibung meistens die mit מימרא.

מן קדם ה׳ אשתכח - האלהים מצא Gen. 44, 16; O. u. Ps.-Jon.

מן קדם ה׳ איתחשיבת - אלהים חשבה Gen. 50, 20 Onk.; Ps.-Jon. מימרא;

מן קדם ה׳ מתעני - האלהים יעננו Onk. u. Ps.-Jon. Ex. 19, 19;

מן קדם ה׳ אתמסר - האלהים אנה Onk. u. ä. Ps.-Jon. Ex. 21, 13;

איתפקד מן קדם ה׳ - יצוה ה׳ Onk. u. Ps.-Jon. Num. 9, 8; dagegen Fragmententh. פקיד מימרא דה׳.

מן קדם ה׳ ישתביק - ה׳ יסלח Ps.-Jon. u. Onk. Num. 30, 6, 9, 13;

לא מן קדם ה׳ הות - לא ה׳ פעל Deut. 32, 27 u. Ps.-Jon. u. Fragmententh.

Für das Prophetenthargum vergleiche man folgende Stellen:

Jos. 5, 13, 15; 7, 14; 10, 11, 14; I. Sam. 1, 5, 6; 3, 8; 9, 15, 17; 10, 6, 10, 26; 11, 6; 15, 16; 26, 10; II. Sam. 12, 22; I. Reg. 2, 15, 33; II. Reg. 4, 27; 7, 6; 9, 25; Jer. 9, 11; Jon. 3, 9; Hab. 2, 2.

Eine Art passivischer Construction ist es auch, wenn bei gewissen Substantiven, die im Status constructus zum Gottesnamen stehen, מן קדם angewendet wird. Beispiele:

מחא מן קדם ה׳ הויא - יד ה׳ הויה Ex. 9, 3 Onk.;

dagegen Ps.-Jon. - מחת ידא דה׳ הויא; u. Deut. 2, 16 Ps.-Jon. u. Onk.;

מחא מן קדם ה׳ היא - אצבע ה׳ היא Ex. 8, 15 Onk.;

Ps.-Jon. - מחא משתלחא מן קדם ה׳;

רוחא מן קדם ה׳ מנשבא - רוח ה׳ מרחפת Gen. 1, 2 Onk.;

Ps.-Jon. u. Fragmententh. - רוח רחמין מן קדם ה׳; s. a. Ex. 31, 3; 35, 31;

ושרת עלוהי רוח נבואה מן קדם ה׳ - ותהי עליו רוח ה׳ Num. 24, 2;

משרי מן קדם ה׳ - מחנה אלהים Gen. 32, 2;

dag. Ps.-Jon. - משריין דמלאכיא קדישין דאשתלחו מן קדם ה;

אתרא דרעוא בית מן קדם ה׳ - בית אלהים Gen. 28, 17;
Ps.-Jon. בית מקדשא לשמיה דה׳;
אשתא מן קדם ה׳ - אש ה׳ Num. 11, 13;
Ps.-Jon. אשא מצלהבא מן קדם ה׳ -; etwas anderes ist אורח דתקנן קדם ה׳ - דרך ה׳ Gen. 6, 11; 18, 19; Deut. 8, 6; 11, 22; 26, 17; aber ארחתיה דינא Deut. 32, 4; da hier der Zusammenhang deutlich zeigt was gemeint ist; ebenso: שמע מימר מן קדם אל Num. 24, 4, 16; חזי חיזו מן קדם שדי ebend. u. מדע מן קדם עלאה ידע Num. 24, 16; da hier durch die Umschreibung wohl nur die direkte Beziehung Gottes mit Bileam, dem heidnischen Zauberer vermieden werden sollte.

Beispiele für das Prophetenthargum:

Für יד ה׳ - Jud. 2, 15; זרוע ה׳ - Jes. 51, 9;
רוח ה׳ - I. Sam. 16, 15, 16, 23; 18, 10; 19, 9; II. Reg. 2, 16; Jes. 40, 7; Mi. 3, 8;
קול ה׳ - Ez. 1, 24; 10, 5;
סערת ה׳ - Jer. 23, 19; 30, 23;
אש ה׳ - I. Reg. 18, 38; II. Reg. 1, 12;
פחד ה׳ - I. Sam. 11, 17; 14, 15;
תרדמה - I. Sam. 26, 12;
דרך ה׳ - Jos. 22, 5; Jud. 2, 22; I. Reg. 2, 3; 3, 14; 8, 58; 11, 33, 38; II. Reg. 21, 21; Jes. 2, 3; 42, 24; 58, 2; Jer. 5, 4, 5; Mi. 4, 2; Za. 3, 7; Mal. 2, 9;
חסד ה׳ - I. Sam. 20, 14; II. Sam. 9, 3;
חכמת ה׳ - I. Reg. 3, 28.

Wir kommen nunmehr zur zweiten Art von Umschreibung durch קדם, in den Fällen nämlich, wo menschliche Handlungen, wie lästern, erzürnen u. s. w. mit Gott in Verbindung gebracht werden sollten. Dass hier nur der Glaube, als sei Gott ebenfalls menschlichen Affekten und Leidenschaften unterworfen, nicht aber eine Beziehung zwischen Gott und Menschen vermieden werden soll, liegt auf der Hand. Daher wurden auch diese Ausdrücke in den ursprünglichen Thargumim nicht umschrieben.

Für Onkelos und das Prophetenthargum kommen folgende Stellen in Betracht:

ירגיז קדם אלהיה - יקלל אלהיו Lev. 24, 15;
יהון מרגזין קדמי - ינאצני Num. 14, 11; 16, 30;

קדם ה׳ הוא מרגיז - את ה׳ הוא מגרף Num. 15, 30; vgl. n. Ez. 20, 27 und II. Reg. 19, 6;

לארגזא קדמוהי - להכעיסו Deut. 4, 25; so ferner: Jud. 2, 12; I. Reg. 14, 9, 15; 15, 30; 16, 7; II. Reg. 17, 11, 17; 21, 15; 22, 17; 23, 26; Jes. 65, 63; Jer. 7, 19; 8, 19; 11, 17; 25, 6, 7; Ez. 8, 17; 16, 26;

ארגיזתא קדם ה׳ - הקצפת את ה׳ Deut. 9, 7; Za. 8, 14;

תנסון קדם ה׳ - תנסו את ה׳ Deut. 6, 16; Jes. 7, 12;

גדיפתא קדם ה׳ - ברכת אלהים I. Reg. 21, 10, 13.

Ueberhaupt ist קדם fast die einzige Präposition, welche in den babylonischen Thargumim noch mit dem Gottesnamen verbunden wird. So steht sie

für אל Gen. 18, 21; Ex. 2, 23; 19, 3, 8;

für ל Gen. 13, 13; 20, 6; 39, 9; Ex. 12, 42; 19, 5, 6; 20, 21, 22; 25, 8; Lev. 6, 14; 22, 27; 27, 11, 14, 21, 30, 32; 27, 16, 22, 28; Num. 6, 2, 5, 6; 15, 21; 25, 4; 28, 2, 7; 31, 37; Deut. 14, 1; 26, 3; 32, 6;

für מאת = מן קדם Gen. 19, 24;

für עם Gen. 32, 29;

für ב Num. 5, 6; 21, 8; Lev. 26, 40;

für בעיני Gen. 6, 8; 38, 7; Ex. 33, 12, 13; 15, 26; Lev. 10, 19; Num. 11, 15; 23, 27; 24, 1; Deut. 6, 18; 9, 18; 12, 25; 13, 19;

für לפני Gen. 4, 16; Lev. 7, 30; 10, 19.[1])

Im Prophetenthargum findet sich קדם für אל: I. Reg. 14, 8, 13;

für ל: Jos. 6, 17, 19, 20; 8, 30, 31; Jud. 2, 5; 13, 16, 19; 17, 3 u. ö. I. Sam. 1, 3, 21; 6, 14, 15, 16; II. Sam. 24, 24, 25;

für על: Jud. 13, 8; Jes. 1, 14;

für בעיני: Jud. 2, 11; 3, 7, 12; 14, 1; 6, 1, 17; 10, 6, 15; I. Sam. 2, 26; 15, 19; 26, 24; II. Sam. 12, 9; 15, 25; dagegen wörtlich: II. Sam. 11, 27; II. Reg. 20, 3;

für פני Jes. 1, 12;

für באזני I. Sam. 8, 21; Jes. 37, 29; Ez. 8, 18.

---

1) Anm. Auch את פני Ex. 34, 20 u. Deut. 16, 17 übersetzen Onk. u. Ps.-Jon. u. an ersterer Stelle auch C.P. durch קדם; dagegen liest unsere Ausgabe למיחמי ה׳ אלהך, was wohl die ursprüngliche Lesart sein dürfte (N.).

Auch hierin stimmt die Peschita wiederum in sehr vielen Fällen mit den Thargumim überein. Man vergleiche:

קדם für ל: Gen. 13, 13; Num. 25, 4; 28, 7;

קדם für אל: I. Reg. 14, 13;

für ב: Num. 5, 6;

מן קדם für מאת: Gen. 19, 24;

für בעיני: Gen. 38, 7; Ex. 15, 26; Lev. 10, 19; Deut. 6, 18; 9, 18; 12, 25; 13, 18; Jud. 2, 11; 3, 7, 12; 6, 1; 10, 6; I. Sam. 2, 26; 15, 19; II. Sam. 12, 9; I. Reg. 14, 8; und auch II. Sam. 11, 27; II. Reg. 20, 3, wo das Thargum nicht umschreibt: für את פני: Ex. 34, 20; Deut. 16, 17; באזני: I. Sam. 8, 21.

d) Sonstige Umschreibungen.

Wenn sich die Auffassungsweise der Anthropomorphismen im Laufe der Zeit veränderte, so ist es klar, dass man sich auf die früher angewendeten Ausdrücke, wie מימרא u. s. w., auch wenn diese in anderem Sinne genommen wurden, nicht überall beschränken konnte. Es kann daher nicht auffallen, wenn im Onkelos und noch mehr im Prophetenthargum neue Umschreibungen gebraucht werden, während in vielen Fällen noch im Fragmententhargum und zum Theil auch im Pseudo-Jonathan die ältere Ausdrucksweise vorliegt. Am häufigsten werden so die Ausdrücke: פולחנא und דחלתא, weniger häufig פתגמא, אוריתא und פורקנא verwendet. Es folgen hier die Belegstellen:

תבתון מבתר פולחנא דה׳ - שבתם מאחרי ה׳ Num. 14, 43; Onk. u. Ps.-Jon. ebenso: Deut. 13, 5; dagegen ויטש אלה - ושבק פולחן אלהא Deut. 32, 15 Onk.; aber Fragmententh.: ושבקו מימר אלהא ebenso: Deut. 32, 18; Ps.-Jon. u. Fragmententh. ferner durch פולחנא: Jos. 22, 16, 18, 23, 29; 24, 16, 20, 22; Jud. 2, 12, 13; 3, 7; 8, 34; 10, 6, 10, 13; I. Sam. 7, 2, 3, 8; 8, 7; 12, 9, 10, 20; 15, 11; I. Reg. 3, 3; 8, 33, 48; 9, 6, 9; 11, 33; 14, 8, 9; II. Reg. 18, 6; 21, 22; 22, 17; 23, 25; Jes. 1, 4; 19, 22; 44, 22; 55, 7; 57, 11; 65, 11; Jer. 1, 16; 2, 11, 17, 19, 32; 3, 1, 7, 10, 22; 5, 7; 15, 6; 17, 13; 18, 15; 30, 21; 50, 4; 51, 50; Ez. 6, 9;

14, 5, 7; 23, 5; 44, 10; Hos. 1, 2; 2, 5, 18; 3, 5; 4, 12; 8, 14; 9, 1; Jo. 2, 12, 13; Am. 4, 6, 9, 10; Jon. 2, 8; Hab. 1, 6; 3, 2; Hag. 2, 17; Za. 3, 7;

דארבקתון ברחלתא דה׳ - הדבקים בה׳ Deut. 4, 4 Onk. u. Ps.-Jon.; so auch Deut. 4, 29, 30; 6, 12; 8, 11, 14, 19; 10, 20; 11, 22; 13, 5; 31, 16; 32, 18; dagegen Fragmententh. im letzten Falle, dem einzigen noch erhaltenen, ohne Umschreibung. Ferner: Jos. 14, 8; 23, 8; I. Reg. 8, 58, 61; 11, 4, 6, 9; 15, 3; II. Reg. 18, 6; 23, 3; Jes. 1, 4; 55, 6; 65, 10; Jer. 2, 5, 8; 4, 22; 9, 2, 5, 23; 10, 25; 29, 13; 31, 34; Ez. 6, 9; 11, 15; 23, 35; Hos. 5, 15; 7, 13; 10, 12; 14, 2; Am. 5, 4, 6; Mi. 6, 8; Hab. 1, 6; 2, 3;

נשאל ית פתגמא דה׳ - נדרשה את ה׳ II. Reg. 3, 11;

so auch: II. Reg. 8, 8; Jes. 7, 13; Jer. 2, 29; 12, 1, 2;

דשבקו אוריתא דה׳ - עזבי ה׳ Jes. 1, 28;

דסברו לפורקנא דה׳ - קוי ה׳ Jes. 40, 31.

Neue Umschreibungen waren aber hauptsächlich in den Fällen nothwendig, wo in der Bibel menschliche Körpertheile der Gottheit beigelegt werden, da diese in den älteren Uebersetzungen, wie oben gezeigt, wörtlich wiedergegeben zu werden pflegten.

So findet sich:

מחא מן קדם ה׳ הויא - יד ה׳ הויה Ex. 9, 3 Onk. (dagegen Ps.-Jon. מחת ידא דה׳); ebenso Deut. 2, 15 und Jud. 2, 15;

ותקיפת מחתא דה׳ - ותכבד יד ה׳ I. Sam. 5, 6;

so ferner I. Sam. 5, 9, 11; 6, 3, 5, 9; 7, 13; 12, 15; Jes. 5, 25; 9, 11;

בדיל דידעון ית גבורתא דה׳ - למען דעת את יד ה׳ Jos. 4, 24; Jes. 5, 12; 14, 27; 19, 16; 23, 11; 25, 10; 26, 11; 41, 20; 49, 22; 50, 2; 60, 21;

ואישלח ית מחת גבורתי - ושלחתי את ידי Ex. 3, 20; Onk. u. Ps.-Jon. ebenso: Ex. 7, 4 (Ps.-Jon. מחת גבורת ידי); 7, 5; 9, 15; Jes. 1, 25; 11, 15; 31, 3; Jer. 6, 12; 15, 6; Ez. 6, 14; 13, 9; 14, 9; 16, 27; 20, 22; Am. 1, 8; Zeph. 1, 4; 2, 13; Za. 2, 13; 13, 7;

אחוינון ית פורענותי - אודיעם את ידי Jer. 16, 20; Ez. 21, 22; 22, 13;

ברעותיה קיים - בידו מלא I. Reg. 8, 15, 24;

רוח גבורא מן קדמה' הות - יד ה' היתה I. Reg. 18, 46;
ושריא עלוהי רוח נבואה מן קדמה' - ותהי עליו יד ה' II. Reg. 3, 15;
שלהית נביי - פרשת ידי Jes. 65, 2;
ושלח ה' ית פתגמי נבואתיה - וישלח ה' את ידו Jer. 1, 9.
מחא מן קדם ה' הוא - אצבע ה' הוא Ex. 8, 15; Onk. u. Ps.-Jon.
בסגי תוקפך - בגדול זרועך Ex. 15, 16; Onk.
dagegen Ps.-Jon. u. Fragmententh: בתקוף אדרע גבורתך;
לבשי תקוף גבורא מן קדם ה' - לבשי עוז זרוע ה' Jes. 51, 9;
איגלי ית גבורתי - אפקח את עיני Za. 12, 4;
ואתין רוגזי - ונתתי פני Lev. 17, 10; Onk. (Ps.-Jon. ואתן ית פניותא); ebenso: 20, 3, 5, 6; 26, 17; Jer. 3, 12; 21, 10; Ez. 14, 8;
ואתין ית פורענותי - ונתתי את פני Ez. 15, 7;
אולפן מן קדם ה' לא תבעו - את פי ה' לא שאלו Jos. 9, 14;
הצית אודנכון למילי נביוהי - תקח אזנכם דבר פיו Jer. 9, 19;
ואמר למתבר תוקפהון כרעותיה - ויתעצב אל לבו Gen. 6, 6; O.
ככל דברעותי - ככל אשר בלבבי II. Reg. 10, 30; Jer. 3, 15; 7, 31; 19, 5; 23, 20; 32, 35;
לא רעוא קדמי בעמא - אין נפשי אל העם Jer. 15, 1; 32, 41;
רוח נבואה מן קדם ה' ביה - רוח ה' בו Gen. 41, 38; Num. 11, 29; 24, 2; Onk. u. Ps.-Jon.; I. Sam. 10, 6, 10; 16, 13; 19, 20, 23; I. Reg. 22, 24; Jes. 11, 2; 61, 1; Ez. 11, 5; 37, 1;
ושרת עלוהי רוח גבורא מן קדם ה' - ותהי עליו רוח ה' Jud. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6, 19; 15, 14; I. Sam. 11, 6; 16, 14, 16;
מן תקין ית רוח קודשא בפום כל נבייא - מי תכן את רוח ה' Jes. 40, 13; so: Jes. 42, 1; 44, 3; 59, 21; Ez. 36, 27; 39, 29; Joe. 3, 2;
ברעותיה יתקרבון - רוחו קבצן Jes. 34, 16; Jes. 48, 16, Za. 6, 8;
במימר נבייוהי - בעים רוחו Jes. 11, 15; 30, 1; Hag. 2, 5.

Wenn das dem Gottesnamen beigegebene Attribut nicht einen Körpertheil sondern etwas mit ihm nur äusserlich Zusammenhängendes bezeichnet, das man aber gleichwohl von der Gottheit auszusagen sich scheute, so gebrauchte man dafür ebenfalls gewöhnlich eine dem Zusammenhang entsprechende Umschreibung. So wird z. B. für „Haus Gottes" immer statt בית ה' - בית מוקדשא דה' gesagt. Man vergleiche:

Jos. 6, 19, 24; I. Sam. 1, 7, 24; 3, 15; II. Sam. 12, 20; I. Reg. 3, 1; 6, 37; 7, 12; 8, 10, 11; 9, 1; II. Reg. 11, 3, 4, 7, 10; Jes. 2, 2.

Einmal findet sich für עמי - ביתי nämlich Num. 12, 7 (ed. Berliner), andere Ausgg. z. B. Wien 1794 haben ביתי vgl. auch Fragmententh. und Ps.-Jon.

Hierher gehören ferner noch folgende Umschreibungen:
הברהנון לדקמו על עמך - תהרם קמיך Ex. 15, 7 Onk.;
Ps.-Jon. הפכר שורי בעלי דבביהון דעמך;
ייבדון כל שנאי עמך - יאבדו כל איביך Jud. 5, 31; I. Sam. 30, 26; II. Sam. 12, 14; Jes. 1, 24; 6, 4, 1; Nah. 1, 2;
למתן פורענות דין עמיה דה׳ - להת נקמת ה׳ Num. 31, 3;
Ps.-Jon. למתן פורענות עמא דה׳ so auch: Jer. 50, 15;
ארע אחסנת עמא דה׳ - ארץ אחזת ה׳ Jos. 22, 19; II. Sam. 14, 16; 20, 19; 21, 3;
לסעודן עמא דה׳ - לעזרת ה׳ Jud. 5, 23;
חסיד סידרי עמא דה׳ - חרף מערכת ה׳ I. Sam. 17, 26, 36;
אגח קרבאי[1]) עמיה דה׳ - הלחם מלחמות ה׳ I. Sam. 18, 17; 25, 28.

Auch für Gott beigelegte menschliche Thätigkeiten kommen derartige Umschreibungen vor. So:
התגלי מלכותא דה׳ Jes. 31, 4, 5;
ערע ביה מלאכא דה׳ Ex. 4, 24;
איתפני לותיה מלאכא דה׳ Jud. 6, 14;
נפק מלאכא דה׳ II. Sam. 5, 24.

Am gewöhnlichsten ist jedoch in diesen Fällen die Umschreibung durch einfaches איתגלי. Man vergleiche:

Onkelos: Gen. 11, 5, 7; 18, 21; Ex. 3, 8; 11, 4; 12, 12, 23; 19, 11, 18, 20; 34, 5; Num. 10, 35; 11, 17; 12, 5; Deut. 33, 2; 34, 10.

Prophetenthargum: I. Reg. 19, 11; Jes. 2, 19, 21; 3, 13; 20, 21; 33, 10; 26, 21; 42, 33; 64, 2, 3, 4, 5; 66, 15; Ez. 16, 8; 44, 2; Jo. 4, 12; Am. 5, 17; Mi. 1, 3; Za. 3, 24.

---

1) Anm. Ist diese Lesart richtig?

III. Die jüngsten Umschreibungen der Anthropomorphismen.

Mit Onkelos und dem Prophetenthargum schliesst die eigentlich originelle Periode der thargumischen Literatur. Denn, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass es für die hagiographischen Bücher ebenfalls, mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemiah, schon in ziemlich früher Zeit aramäische Uebersetzungen gegeben hat, was ja für Hiob sogar direkt bezeugt wird (vgl. Berliner, Targum Onkelos, pars II pag. 89 ff.), so steht doch auf der anderen Seite fest, dass die uns überlieferten Thargumim zu den Hagiographen alle aus später Zeit stammen. Die Ursache dieser Erscheinung kann nicht zweifelhaft sein. Man bewahrte eben nur diejenigen Uebersetzungen auf, die man für den Synagogendienst gebrauchte, das waren aber bekanntlich nur die zum Pentateuch und zu den Propheten. Später aber, als man die Handschriften vollständig haben wollte, hat man auch die Hagiographen übersetzt. Wir haben also diese Thargumim, wie mir auch Herr Prof. Noeldeke mündlich mittheilt, lediglich als Privatarbeiten anzusehen. Angefertigt aber wurden diese Uebersetzungen nach dem Muster der bereits vorhandenen palästinischen und babylonischen Versionen zum Pentateuch und zu den Büchern der Propheten. Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir nun auch die Anthropomorphismen in den Hagiographenthargumim zu betrachten haben. Wir können darin demnach drei Arten unterscheiden, nämlich

1. solche, die sich an die älteren, palästinischen Versionen,
2. solche, die sich an die jüngeren, babylonischen Versionen anschliessen; und
3. solche, die diese beiden Arten mit einander combiniren und daraus eine dritte, neue Art der Umschreibung bilden. Zu dieser letzteren Gattung gehören auch viele uns in den jerusalemischen Uebersetzungen zum Pentateuch und den Zusätzen zum Prophetenthargum erhaltene Umschreibungen, die ebenfalls an der betreffenden Stelle anzuführen sein

werden. Ich habe für die Sammlung von Beispielen sämmtliche in der Lagarde'schen Ausgabe vorliegende Thargumim zu den Hagiographen berücksichtigt mit Ausnahme von Esther I u. II, da Esther II eher ein Midrasch als ein Thargum ist, Esther I aber von Anthropomorphismen wenig oder gar nichts enthält.

1. Umschreibungen nach dem Muster der palästinischen Thargumim.

a) Durch מימרא.

Bei von Gott ausgesagten Handlungen findet sich die Umschreibung durch מימרא an folgenden Stellen:

Psalmen: מימרא דה׳ ידחך להון - ה׳ ילעג למו 2, 4; so ferner: 7, 9; 10, 3; 29, 5, 8; 53, 6, 7; 55, 17; 115, 12; 116, 7; 121, 7; 126, 1; 127, 1;

מימרא דה׳ תקוף למסכינא - ה׳ משגב לדך 9, 10; 14, 5; 18, 19; 37, 17; 41, 4; 46, 8, 12; 55, 19; 118, 13; 124, 2;

Hiob: מימרא דה׳ יהב (נסיב) - ה׳ נתן (לקח) 1, 21; 42, 9, 10, 12; 29, 5;

Ruth: מימרא דה׳ בסעדכון - ה׳ עמכם 2, 4;

Koheleth: מימרא דשמיא יוטיב 4, 4; ohne entsprechenden Text (für שמיא vgl. man E. Landau, Synonyma für Gott, Zürich 1889);

I. Chronik: אתקניה מימרא דה׳ - הכינו ה׳ למלך 14, 2;

Ebenso: I. Chr. 14, 17; 21, 15; 23, 25; 28, 3;

מימרא דה׳ בסעדיה - ה׳ עמו 9, 20; 11, 9; 17, 2, 8; 22, 11, 16, 18; 28, 20;

II. Chronik: ואתגלי מימרא דה׳ - וירא ה׳ אלשלמה 7, 12; 13, 15; 21, 14, 18; 26, 20; 20, 27, 29, 30, 37; 28, 3; 31, 10; 32, 21, 23.

Bei den mit Sprechen zusammenhängenden Substantiven:

Hoh. Lied: קביל גזירת מימרא דה׳ 7, 10; אשבע בגזירת מימרא דה׳ 5, 8 und wahrscheinlich auch עבר על גזירת מימרא דה׳ 5, 15 statt des einfachen מימרא der Ausgabe;

Ruth: עבר על גזירת מימרא דה׳ 1, 4, 5; ebenso Koheleth 1, 12 nach einer in der Bibliothek von Parma befindlichen

und von Herrn Dr. Landauer verglichenen Handschrift; ferner ebend. 10, 8; 2, 15; 6, 10;

שבועת מימרא דה׳ 6, 6;

Klagel.: עלו על גזירת מימרא דה׳ 1, 15;

עבר על גזירת מימרא דה׳ 1, 17, 18, 20;

I. Chronik: בגזירת מימרא דה׳ 12, 23.

Bei Präpositionen steht מימרא:

Psalmen: סבר במימרא דה׳ 7, 2; 11, 1; 16, 1; 22, 5, 21; 31, 2; 34, 23; 37, 9, 34; 40, 4;

ברח במימרא דה׳ 5, 12 (ed. Genua 1516, nach der Collation von Herrn Dr. Landauer); 9, 3;

כייל למימרא דה׳ 31, 25; איתרחיץ במימרא דה׳ 34, 9; 37, 40; מרד במימרא דה׳ 5, 11;

סריב על מימרא דה׳ 10, 6, 7; חדי במימרא דה׳ 32, 11; 33, 21; 34, 3; 35, 9; 40, 17; 63, 12; 66, 6;

נגח במימרא דה׳ 44, 6; שבח במימרא דה 44, 9;

עבר במימרא דה׳ 60, 14; דנן במימרא דה׳ 63, 7;

Hiob: ארגיז באנפי מימרא דה׳ 1, 11; 2, 5;

צלי במימרא דה׳ 21, 15;

Hohes Lied: מליל סטיא על מימרא דה׳ 7, 1;

I. Chronik: שאיל במימרא דה׳ 14, 10, 14;

שקר במימרא דה׳ 10, 13;

אתמסר ביד מימרא דה׳ 21, 13;

קדם מימרא דה׳ 28, 8;

II. Chronik: שקר במימרא דה׳ 12, 2; 26, 16; 28, 19;

אסתמיך על מימרא דה׳ 13, 18; 14, 10; 16, 7, 8;

עבר עם מימרא דה׳ 24, 16; מליל על מימרא דה׳ 32, 16;

אתכנע מן קדם מימרא דה׳ 34, 27; אומי במימרא דה׳ 36, 13.

b) Durch יקרא und שכינת יקרא.

Psalmen: אתגלי יקרא דה׳ 18, 10;

ה׳ סליק שכינת יקריה 44, 25; שמיא לשכינת יקרא דה׳ 115, 16;

Hohes Lied: אתגלי יקרא דה׳ 2, 6, 9;

שכינת יקרא דה׳ 3, 3; 4, 6; 5, 6;

שכינת קודשא דה׳ 1, 16; 2, 2; 3, 2; 6, 3;

Ruth: תחות טלל שכינת יקרא דה׳ 2, 12.

c) Durch קדם und שמא.

Hohes Lied: אמר קדם ה׳ 1, 1; שבח קדם ה׳ 1, 1;
עבד לשמא דה׳ 5, 1;
Ruth: צלי קדם ה׳ 1, 6;
I. Chronik: שבח קדם ה׳ 16, 7; אמר קדם ה׳ 21, 8, 17;
נסיב לשמא דה׳ 21, 24; בנא לשמא דה׳ 22, 5, 6, 7;
II. Chronik: בנא לשמא דה׳ 2, 11; 6, 7, 8, 9, 34;
איתקדש לשמא דה׳ 35, 3.

2. Umschreibungen nach dem Muster der babylonischen Thargumim.

a) Durch מימרא:

Psalmen: ה׳ אמר במימריה 106, 23; 107, 25; 110, 1;
קביל למימרא דה׳ 81, 9, 12; 109, 15; עילאה ארים מימריה 18, 14;

Hohes Lied: ה׳ קיים במימריה 2, 12, 17;
ה׳ אמר במימריה 3, 7; 4, 8; 6, 4, 12; 7, 9; ebenso: Klagel. 1, 18; 3, 57;
I. Chronik: ה׳ תב במימריה 21, 15;
II. Chronik: ה׳ אתרעי במימריה 7, 16;
ה׳ גזר במימריה 6, 4, 15.

b) Durch שכינתא:

Psalmen: ה׳ ישב ציון - ה׳ האשרי שכינתיה ציון 9, 12;
so ferner: Hohes Lied: 1, 13; 2, 1; 3, 3, 4; 5, 1; 6, 11; 7, 11; I. Chr.: 17, 5; 23, 2, 5; II. Chr. 6, 1; 18, 1;

Psalmen: הסתיר פניו - סליק שכינתיה מביניהון 22, 25;
ebenso: 27, 9; 30, 8; 89, 47; Hi. 13, 24; 34, 29; Hohes Lied: 5, 36; 7, 11; II. Chr. 30, 9;

Psalmen: ה׳ מימיני - שכינתיה שריא עלי 16, 8;
ferner: 18, 60; 46, 6; 65, 2; 82, 8; 110, 5; Hohes Lied: 1, 5; 3, 10; 8, 14; Klagel. 2, 19; 3, 41; I. Chr. 13, 6; II. Chr. 6, 14; 19, 6; 20, 6;

Psalmen: ראוך מים אלהים - חמון שכינתך בגו ימא 77, 17;
למרום שובה - לבי שכינתך תוב 7, 8; 68, 6;

ebenso: II. Chr. 6, 8, 21, 30; 33, 39;
אסתלק מבינך שכינתא דה׳ - הלך דודך Hohes Lied 6, 1:
שכינת מרי עלמא מדברא ohne entspr. Text Hohes Lied 1, 4:
בכל מה דמהלכא שבטי - בכל אשר התהלכתי II. Chr. 17, 6.

c) Durch קדם:

Psalmen: גלי קדם ה׳ אורח - יודע ה׳ דרך 1, 6;
so ferner: 50, 11; 139, 2; Hiob 23, 10; 30, 23; Klagel. 3, 60; II. Chr. 6, 30;
ידיעין קדם ה׳ יומיהון - יודע ה׳ ימי 37, 18; 94, 11;
שמיע קדם ה׳ קל - שמע ה׳ קול 6, 9, 10; 34, 18; 78, 21, 39; Klagel. 3, 61; I. Chr. 7, 12; 34, 27;
פלחו קדם ה׳ - עבדו את ה׳ 2, 11; 22, 31;
ebenso: Hohes Lied 1, 1; I. Chr. 28, 9;
יתחברון כחדא למרדא קדם ה׳ ohne entspr. Text 2, 2;
דביש קדמך עבדית - הרע בעיניך עשיתי 56, 6;
ebenso: I. Chr. 21, 7;
אורחן דתקנן קדם ה׳ - דרכי ה׳ 18, 22;
ebenso: Hohes Lied 7, 10; Kohel. 2, 24; 9, 14;
Proverb.: ידיעהא מן קדם אלה׳ תשכח - דעת ה׳ תמצא 2, 5;
תשכח חסדא קדם אלהא - מצא חן בעיני אלהים 3, 4;
Hiob: ארגיזו קדם ה׳ - ברכו אלהים 1, 5;
אשתא מן קדם ה׳ נפלת - אש אלהים נפלה 1, 16;
לא איתברירו קדמוהי - לא זכו בעיניו 25, 5;
Ruth: מן קדם ה׳ אסתהיד לי - ה׳ ענה בי 1, 21;
נפקת בי מחא מן קדם ה׳ - יצאה בי יד ה׳ 1, 13;
I. Chronik: הוות קלילא קדמך - ותקטן בעיניך 17, 17;
ה׳ דתקן קדמוהי יעבד - ה׳ הטוב בעיניו יעשה 19, 13;
ebenso: II. Chr. 14, 1; 20, 32;
II. Chronik: לחסדא קדם ה׳ - לחרף לה׳ 32, 17;
לאסקא עלון קדם ה׳ - להעלות עלות ה׳ 23, 18 [1]).

d) Durch sonstige Ausdrücke:

אם לא יתוב לדחלתיה = אם לא ישוב Ps. 7, 13; II. Chr. 19, 4; 30, 6; 36, 13;

1) Anm. Die Peschita stimmt an folgenden Stellen mit den Thargumim überein: Ps. 51, 6; Hi. 25, 5; II. Chr. 14, 1; 20, 32; dagegen nicht: I. Chr. 17, 17; 19, 13; 21, 7.

דאשליו דחלתא דה׳ - שכחי אלהים Ps. 9, 18;
שבקתון ית דחלתי - עזבתם אתי II. Chr. 12, 5;
ebenso: 13, 10, 11; 15, 2; 21, 10;
תקיפת עלי מחתך - תכבד עלי ידך Ps. 32, 4; 109, 27;
so ferner: Hi. 19, 21; I. Chr. 21, 17;
אתיב מחת גבורתי - אשיב ידי Ps. 81, 15;
בנבואת אלהא - ביד־אל Hi. 27, 11;
ה׳ תתגלי - ה׳ תרד Ps. 144, 5; I. Chr. 16, 33;
ויתובון לפולחנך - ושבו אליך II. Chr. 6, 38; 15, 4; 24, 19;
שבקתון ית פולחנא דה׳ - עזבתם את ה׳ II. Chr. 24, 20;
סטא מבתר פולחנא דה׳ - סר מאחרי ה׳ II. Chr. 25, 27; 34, 33.

Merkwürdiger Weise kommen nun aber in diesen Thargumim auch eine ganze Menge von Anthropomorphismen vor, ohne umschrieben zu sein. Besonders stark zeigt sich dieses in den Uebersetzungen zu den Psalmen, Hiob und den Sprüchen. Es dürfte aber dieser Umstand ein nicht geringes Anzeichen dafür sein, dass wir uns diese drei Thargumim mehr oder minder von der syrischen Uebersetzung abhängig zu denken haben, was von dem Thargum zu den Sprüchen schon längst bekannt ist. Ich will hier nur die am meisten charakteristischen Beispiele anführen:

Psalmen: פרצופא דה׳ 34, 17;
אדנא דה׳ 10, 17; 18, 7; 31, 3; 34, 16; 71, 2;
דיוקנא דה׳ 39, 7; רגלי דה׳ 132, 7;
פומא דה׳ 33, 6; ליבא דה׳ 33, 11;
Proverb.: פומא דה׳ 2, 6; אפוי דאלהא 24, 18;
Hiob: אפוי דה׳ 13, 8; נחירית דה׳ 4, 9;
ספוותי דה׳ 11, 5; 23, 12; פומא דה׳ 23, 12; 37, 2;
שמע קלא דה׳ 37, 2, 4, 5; עינא חמית ית ה׳ 42, 5.

Dass sich stellenweise auch in den übrigen hagiographischen Thargumim Anthropomorphismen finden ohne Umschreibung, dürfte wohl sicherlich auf ihrem Zusammenhang mit der midraschischen Literatur beruhen.

3. Zusammengesetzte Umschreibungen.

a) שום מימרא דה׳.

Diese Umschreibung findet sich an zahlreichen Stellen im Fragmententhargum, Pseudo-Jonathan und in einigen hagiographischen Thargumim; nämlich:

Fragmententhargum: Gen. 4, 26 (C.P.); 16, 13; 21, 33; 22, 14; 40, 23 (Citat a. Jer. 17, 7, dort ohne שם); Ex. 6, 3; Deut. 32, 51;

Pseudo-Jonathan: Gen. 4, 26; 21, 33; 22, 14; 24, 3; Ex. 6, 3; 14, 31; 20, 7; 33, 19; 34, 5; Lev. 6, 2; Deut. 5, 11; 6, 13; 18, 7; 32, 6;

Psalmen: 89, 25; 118, 10;

Hohes Lied: 7, 1;

Koheleth: 8, 2;

I. Chronik: 16, 2; 29, 1, 16;

II. Chronik: 14, 10; 18, 15; 20, 8; 6, 10; 33, 17.

b) יקר שכינתא דה׳.

Wir haben in den beiden ersten Abschnitten gesehen, wie der Ausdruck שכינתא, zunächst nichts weiter als eine Abkürzung aus dem ursprünglichen שכינת יקרא, sich immer mehr verselbständigte und an die Stelle von יקרא getreten ist und dessen Bedeutung angenommen hat. Nun lagen aber in den ursprünglichen Uebersetzungen auch noch die Umschreibungen durch einfaches יקרא vor, und da man sich diese beiden Ausdrücke neben einander nicht zu erklären wusste, so fasste man letzteres in der Bedeutung „Glanz“, „Pracht“ und setzte es demgemäss als Attribut vor שכינתא. Nur so lässt es sich erklären, wenn für יקר שכינתא in Ps. 42, 3 und Hohes Lied 5, 10 auch זיו שכינתא vorkommt. Von Belegstellen für יקר שכינתא mögen folgende angeführt werden:

Fragmententhargum: Gen. 22. 14; 24, 62 (C.V.); 49, 27; Ex. 19, 4 (C.P.); 19, 18; 24, 10; 33, 23; 34, 6; 40, 38; Deut. 33, 12, 16, 26; 33, 27 (C.V.);

Pseudo-Jonathan: Gen. 18, 3; 28, 16; Ex. 3, 6; 12, 12; 13, 21; 16, 7, 10; 24, 11, 16; 32, 5; 33, 22, 23; 34, 29; 40, 34; Lev. 9, 4, 6; 15, 31; 16, 2; Num. 10, 33, 34; 11, 17, 20; 12, 10; 14, 10; 16, 19, 42; 17, 7; 20, 6; 24, 6; Deut. 1, 31; 31, 15; 33, 2; 33, 16;

Prophetenthargum: Jud. 5, 5 (B.); Jes. 6, 5; 33, 17; Ez. 1, 1;

Hiob: 14, 18;

II. Chronik; 6, 18; 7, 1, 2, 3; 18, 18.

c) Sonstige Zusammensetzungen.

Unter dieser Rubrik mögen einige merkwürdige Verbindungen von Umschreibungen anthropomorphistischer Ausdrücke aus der spätesten Zeit zusammengestellt werden.

α) Umschreibungen für „Hand Gottes“.

מחת ידא דה' Ps.-Jon. Ex. 9, 3; Ps. 21, 9; Hi. 1, 11; 2, 5; 12, 9; 19, 21;

גבורת ידא דה' Ps.-Jon. 3, 24;

מחת גבורת ידא דה' Ps.-Jon. Ex. 7, 4;

ידא דגבורתא Ps. 44, 3.

β) Umschreibungen für „Arm Gottes“.

אדרע גבורתא דה' Ex. 15, 16; Ps.-Jon. u. Fragmententh.; ebenso Jes. 51, 5; 53, 1; Ps. 44, 4;

גבורת אדרע דה' Ps. 77, 16;

תקוף אדרע דה' Ps. 79, 11.

Aus unserer Untersuchung ergeben sich also folgende Resultate: Die uns überlieferten Thargumim sind das Produkt einer jahrhundertelangen Entwicklung. In dieser spielen eine Hauptrolle Onkelos und das Prophetenthargum, indem diese beiden Uebersetzungen zuerst eine feste Gestalt angenommen haben. Bewerkstelligt wurde dieses in Babylonien, und zwar auf Grund der aus Palästina überkommenen älteren Versionen. Diese älteren Versionen sind uns vollständig nicht erhalten geblieben, ein grosser Theil derselben liegt uns aber vor in

den jerusalemischen Pentateuchthargumim, in denen sich überhaupt die ganze Entwicklungsperiode der thargumischen Uebersetzerthätigkeit darstellt. Von ihnen enthält nun verhältnissmässig die meisten alten Bestandtheile das sog. Fragmententhargum, dessen ursprüngliche Gestalt die Uebersetzung von Gen. 1—4, 10, wie sie in der Pariser Handschrift vorliegt, noch einigermaassen erkennen lässt. Doch muss ein grosser Theil dieses Thargum schon früh verloren gegangen sein. Aus den erhaltenen Stücken aber und aus mannigfachen Ergänzungen aus Onkelos sowie aggadischen Erweiterungen, ist dasjenige Thargum entstanden, welches wir Pseudo-Jonathan nennen. Was endlich die Hagiographenthargumim betrifft, so sind sie sämmtlich späten Ursprungs und Privatarbeiten, die nie eine officielle Anerkennung erlangt haben.

In allen diesen Thargumim finden sich an überaus zahlreichen Stellen, wo von Gott die Rede ist, Abweichungen vom hebräischen Texte, Umschreibungen der biblischen Ausdrücke. Die Entwicklung dieser Umschreibungen geht mit der der Thargumim Hand in Hand. Zunächst haben sie den einzigen Zweck, dass von der Gottheit keine direkte Beziehung zu den Menschen ausgesagt werde. Dafür werden am häufigsten gebraucht die Ausdrücke מימרא und יקרא resp. שכינת יקרא. Memra ist weder der griechische Logos noch auch die Person oder die Seele Gottes, wie man das bis jetzt geglaubt hat, sondern es ist das von Gott gesprochene Wort, das die Welt geschaffen und sie leitet und regiert. Es ist der unsichtbare Repräsentant der Persönlichkeit Gottes den Menschen gegenüber. In sichtbare Erscheinung tritt die Persönlichkeit Gottes in der J^{e}qara. Ruht dieselbe aber unter dem Volke, im Tempel u. s. w., so spricht man von der שכינת יקרא. Alles dieses wird nun wesentlich anders in der zweiten Periode, während der Entstehung der babylonischen Thargumim. Der ursprüngliche Zweck der Umschreibungen tritt immer mehr in den Hintergrund. Man scheut sich nicht eine direkte Beziehung zwischen Gott und den Menschen auszusagen, um so mehr aber vermeidet man es, ihm menschliche Thätigkeiten und menschliche Eigenschaften beizulegen.

Daher kommt es, dass man jetzt einerseits ganz neue Umschreibungen bildet und andererseits die aus den älteren Thargumim überkommenen in völlig anderem Sinne und anderen Verbindungen anwendet. Die dritte Periode hat in der Umschreibung von Anthropomorphismen Originelles nicht mehr hervorgebracht: sie verfährt ausschliesslich eklektisch oder synkretistisch.

Anhang.

I. Die Handschriften des Fragmententhargum.

Von den Handschriften des Fragmententhargum ist am meisten bekannt die Vatic. 440. Ich selbst habe sie für meine vorliegende Arbeit verwerthet nach einer von Herrn Dr. Berliner in Rom gefertigten Abschrift, die mir von demselben während meines Aufenthaltes in Berlin mit der grössten Bereitwilligkeit überlassen worden ist, wofür ich ihm auch an dieser Stelle noch meinen herzlichen Dank ausspreche. Selbstverständlich habe ich mir daraus nur diejenigen Varianten notirt, die für mein Thema von Wichtigkeit waren. Die Handschrift bietet aber deshalb nicht sehr viel, weil sie ziemlich jung ist und wahrscheinlich die Vorlage für unsere Ausgaben gebildet hat.

Von grosser Wichtigkeit aber ist eine andere bis jetzt fast vollständig unbeachtet gebliebene Handschrift zu diesem Thargum, nämlich die in der Nationalbibliothek zu Paris befindliche. In H. Zotenberg, Catalogue des manuscrits hébr. p. 11 wird dieselbe unter No. 110, 1 folgendermaassen beschrieben:

תוספות[1] וחילופין תרגום ירוש' לתורה Additions et variantes de la paraphrase de Jérusalem sur le Pentateuque. Cette

1) Anm. Das Titelblatt hat die La.: תוספתות.

paraphrase s'accorde en général avec celle dite de Jérusalem, mais elle offre de nombreuses variantes.

Commencement: בחכמא ברא ה׳ ושכליל ית שמיא [1]) Pour le cantique de Moïse et les dix commandements, le copiste, comme il a soin de l'indiquer, a introduit des fragments empruntés à une autre paraphrase. Le msc. écrit dans le caractère cursif du Levant, a été exécuté à Tlemcen., par Nathan Kohen, fils de Saadjah entre 5215—5217 (1455 et 1457 d. J. C.).

Herr Dr. Berliner, der, soweit mir bekannt, der einzige ist, welcher seitdem diese Handschrift gesehen hat, bemerkt darüber in seinem Targum Onkelos pars. II p. 123: „Eine andere Handschrift nämlich cod. 110 in der Nationalbibliothek zu Paris, bietet viel weniger für den erwähnten Zweck als nach dem Catalog zu erwarten ist. Die Zusammenstellung der einzelnen Wörter aus dem Targum dient mehr lexikographischen Absichten, die dort angestrebt werden". Trotzdem entschloss ich mich, nach Paris zu reisen, um mir die Handschrift selbst anzusehen und eventuell für meine Untersuchung zu verwerthen. Durch das überaus liebenswürdige Entgegenkommen des dortigen Bibliothekars Herrn Dr. Zotenberg wurde es mir ermöglicht, während ungefähr acht Tagen einen grossen Theil der Handschrift abzuschreiben und das Uebrige mit einem gedruckten Texte zu vergleichen.

Ihrer Wichtigkeit wegen gebe ich einen Abdruck der Uebersetzung von Gen. I, wie sie uns in der in Rede stehenden Handschrift vorliegt, als zweiten Theil dieses Anhangs.

Eine dritte Handschrift zum Fragmententhargum befindet sich in Nürnberg. Herr Dr. Landauer hat dieselbe vor langer Zeit schon mit dem gedruckten Texte verglichen und mir seine dadurch gewonnenen Resultate gütigst zur Verfügung gestellt. Die Aenderungen sind jedoch ausschliesslich graphischer Art. P. de Lagarde hat diese Handschrift beschrieben in „Eine vergessene Handschrift des Thargum Jeruschalmi" (G. G. A. 1886).

---

1) Anm. Vgl. Anhang II.

Auch in England gibt es Handschriften des Fragmententhargum. So erwähnt z. B. W. Wright eine solche aus dem British Museum in „The Almanzi Collection of hebrew Manuscripts in the british Museum (Add. 27031)“. Ich habe mich in Betreff derselben an den dortigen Bibliothekar Dr. R. Hoerning gewandt, konnte aber leider nichts Näheres darüber erfahren. Doch wird diese Handschrift schon deshalb nicht von grossem Belang sein, weil sie in Deutschland und zwar erst im 16. Jahrhundert geschrieben worden ist, wie aus der Notiz von W. Wright hervorgeht.

In Oxford sind nach A. Neubauer, Catalogue of hebrew Manuscripts No. 318 u. 2305 einzelne Stücke aus dem Fragmententhargum vorhanden. Doch scheinen es, wie ich aus der gütigen brieflichen Mittheilung des Herrn A. Neubauer entnehmen zu können glaube, nur ganz unerhebliche aggadische Zusätze zu einzelnen Pentateuchstellen zu sein [1]).

II. Fragmententhargum zu Gen. Cap. 1 aus dem in der Nationalbibliothek zu Paris befindlichen Manuscript (Cat. Zot. 110).

אתחיל תוספות וחילופין תרגום ירוש׳ לתורה בעזרת האל הנאזר
בגבורה:

1. בראשית בחכמה [נ״א מן לקדמין] ברא ה׳ ושכליל ית שמיא
ית ארעא: 2. והארץ וארעא הות תהיא ובהיא וצדיא מן בני נשא
וריקניא מן כל פולחן וחשוכא נוה על פני תהומא ורוחא דרחמין מן
קדם ה׳ מנשבא על אפי מיא: 3. ויאמר ואמר מימרא דה׳ יהי נהור
והוה נהור במימריה: 4. וירא וגלי קדם ה׳ ית נהורא ארום טב
ואפריש מימרא דה׳ בין נהורא ובין חשוכא: 5. ויקרא וקרא מימרא
דה׳ לנהורא איממא ולחשוכא קרא ליליא והוה רמש והוה צפר והוה

1) Anm. Als ich diesen Anhang schrieb, dachte ich noch nicht daran, dass mir die Bearbeitung einer kritischen Ausgabe des Fragmententh. ermöglicht werden würde. Inzwischen aber ist mir dieselbe von Herrn Dr. Berliner, der sie beabsichtigte, auf meine Bitte hin gütigst überlassen worden. Ich behalte mir daher vor, sowohl auf die hier erwähnten Hss. zurückzukommen wie auch andere, die mir damals noch unbekannt waren, neu zu besprechen.

סדר עובד בראשית יום קדמאי: 6. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ יהוי רקיעא במצעות מיא ויהוי מפרש בין מיא עילאי ובין מיא ארעאי: 7. **ויעש** וברא מימרא דה׳ ית רקיעא בין מיא דאית מן תחות לרקיע ובין מיא דאית מעלוי לרקיעא והוה כדן בגזירת מימריה: 8. **ויקרא** וקרא מימרא דה׳ לרקיעא שמיא והוה רמש והוה צפר והוה סדר עובד בראשית יום תנין: 9. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ יתכנשן מיא מתחות שמיא על אתר חד ותתחמי יבשתא והוה כדן בגזירת מימריה: 10. **ויקרא** וקרא מימרא דה׳ ליבשתא ארעא ולבית כנשות מיא קרא ימים וגלי קדם ה׳ ארום טב ותקין: 11. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ תרבי ארעא דתין דעשב מזרעין זרע אילן פירין דעבד פירין למיניה די בזריה מיניה וביה על ארעא והוה כדן בגזירת מימרא דה׳: 12. **ותוצא** ואפקת ארעא דתין ועשב מזרעיא זרע למינה ואילן דעבד פירין די בזירה מניה וביה על ארעא למיניה וגלי קדם ה׳ ארום טב ותקין: 13. **ויהי** והוה רמש והוה צפר והוה סדר עובד בראשית יום תליתאי: 14. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ יהוון נהורי רקיעא דשמיא למפרשא בין אימסא ובין ליליא ויהוון לאתין ולסימנין ולמקדשא בהון ראשי ירחין ושנין: 15. **והיו** ויהוון לנהורין ברקיעא דשמיא למנהרא על ארעא והוה כדן בגזירת מימרא דה׳: 16. **ויעש** וברא מימרא דה׳ תרין נהוריא רברביא ית נהורא רבא למיהוי משמש באימסא וית נהורא זעירא למיהוי משמש בליליא וית סדר כוכביא: 17. **ויתן** ושוי יתהון מימרא דה׳ ברקיעא דשמיא למנהרא על ארעא: 18. **ולמשל** ולמהוון משמשין באימסא ובליליא ולמפרשא בין נהורא ובין חשוכא וגלי קדם ה׳ ארום טב ותקין: 19. **ויהי** והוה רמש והוה צפר והוה סדר עובד בראשית יום רביעאי: 20. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ ישרצון מיא שרץ נפש חייא ועופא יעוף על ארעא על אפי רקיע שמיא: 21. **ויברא** וברא מימרא דה׳ ית תניניא רברביא וית כל נפש דחייא דרמשא דשרצון מיא למיניהון וסגי בארעא: 23. **ויהי** והוה רמש והוה צפר יום חמישאי: 24. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ תפיק ארעא נפש דחייא למינה בעיר ורחשא וחיתא דארעא למינה והוה כדן בגזירת מימריה: 25. **ויעש** וברא מימרא דה׳ ית חיתא דארעא למינה וית בעירא למינה וית כל רחשא דארעא למיניהון וגלי קדם ה׳ ארום טב ותקין: 26. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ ניברי בר נש בדמותן כדנפק בן

וישלטון בנוני ימא ובעופא דשמיא ובבעירא ובכל רחשא דרחש על
ארעא: 27. **ויברא** וברא מימרא דה׳ ית אדם ברמותיה ברמות מן
קדם ה׳ ברא יתהון דכר ונוקבא ברא יתהון: 28. **ויברך** ובריך מימרא
דה׳ יתהון ואמר לחון מימרא דה׳ תקופו וסגו ומלון ית ארעא וכבשו
יתה ושלוטו בנוני ימא ובעופא דשמיא ובכל חיתא דרחשא על ארעא:
29. **ויאמר** ואמר מימרא דה׳ הא יהבית לכון ית כל עיסבא מזרעין
זרע דאית על אפי כל ארעא וית כל אילן דאית ביה פירי אילן מזרעין
זרע לכון יהא למיכל: 30. **ולכל** ולכל חיתא דארעא ולכל עופא
דשמיא ולכל דרחש על ארעא דאית ביה נפש דחייא ית כל ירוק
עיסבא למיכל וגלי קדם ה׳ ארום טב ותקין: 31. **וירא** וגלי קדם ה.
ית כל מא דעבר והוה שפר ותקין לחדא והוה רמש והוה צפר והוה
סדר עובד בראשית יום שתיתאי:

Anmerkungen.

V. 1. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass nur die mit נ״א bezeichnete Lesart: מן לקדמין die ursprüngliche ist, während בחכמה, höchst wahrscheinlich durch Prov. 8, 22 beeinflusst, erst aus dem Midrasch hierher gekommen sein wird.

V. 12. Die La. דתין ועשב מזרעיא זרע למינה ist corrumpirt, es ist wie V. 11 zu lesen: דתין דעשב מזרעין זרע למיניהון s. a. V. 29.

Das Msc. übersetzt על ארעא, ohne dass ihm im Texte etwas entspricht.

V. 14. Für נהורי רקיעא erwartet man: נהורין ברקיעא.

V. 16. Vor תרין ist gewiss ית einzuschalten (N.).

V. 18. Statt ולמהוון erwartet man ולמהוי. Man beachte auch, dass hier שמש für שלט gebraucht ist.

V. 21. Von למינדהון bis וסגי fehlt die Uebersetzung von V. 21. ואת כל העוף bis V. 22 והעוף.

V. 26. Die Uebersetzung von ובכל הארץ fehlt.

V. 27. Statt des ersten יתהון erwartet man יתיה; so lesen auch die Ausgaben des Fragmententhargum.

V. 29. Es ist wahrscheinlich עיסבא מזרעא zu lesen.

Zum Schlusse will ich noch die angenehme Pflicht erfüllen, meinen hochverehrten Lehrern den HH. Proff. Dr.

Noeldeke, Dr. Euting, Dr. Jensen für ihre mannigfachen wissenschaftlichen Anregungen, sowie besonders Herrn Dr. Landauer, der mir zu dieser Arbeit gerathen hat, meinen innigsten Dank auszusprechen. Auch meiner früheren Lehrer, hauptsächlich des hochverehrten Herrn Oberrabbiners, J. Weil, aus Colmar, der mir sowohl durch sein umfassendes Wissen als auch durch seine wohlgemeinten Rathschläge von meiner Jugend auf förderlich zu sein bestrebt war, sei hier mit Dankbarkeit Erwähnung gethan.

Zu den Acten des Philippus.

Von

R. A. Lipsius.

Als eben der letzte Bogen des Ergänzungsbandes meiner „Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ gedruckt werden sollte, kamen mir Heft 2 und 3 des IX. Bandes der Analecta Bollandiana zu Gesicht, in welchen p. 204—249 P. Batiffol den vollständigen Text der περίοδοι Φιλίππου, soweit derselbe in cod. Vat. gr. 824 erhalten ist (πρᾶξις α'—θ' und als πρᾶξις ιε' das Martyrium) abgedruckt hat. So blieb mir nur übrig, von der neuen literarischen Erscheinung noch kurze Nachricht zu geben, die Verwerthung derselben aber einer späteren Zeit vorzubehalten.

Der Text der erhaltenen πράξεις, von denen ich bereits früher auf Grund der Excerpte Max Bonnet's ausführlichen Bericht erstattet habe (Ergänzungsband S. 65—70), erweist sich als ziemlich gut überliefert. Nur an einer Stelle, bei der Beschreibung des Drachen (p. 246, 13 Batiffol) findet sich eine Lücke von wenigen Worten. Die Ausgabe Batiffols wird, so dankenswerth sie ist, die von Bonnet geplante kritische Ausgabe nicht überflüssig machen. Eine Reihe der am Schlusse (p. 248 sq.) zusammengestellten Textänderungen sind als Besserungen zu begrüssen. Doch sieht man zuweilen namentlich bei der Schreibung von Namen den Grund der Aenderung nicht ein, z. B. wenn Νικατῆρα πολις in Νικατῆρας πόλις, Ἴρεως genet. Ἰρέου in Ἱέρεος, Ἱερέου geändert ist. Sicher falsch ist auch p. 243, 19 die Aenderung des unentbehrlichen πλῆξαι in πλέξαι.

Im Folgenden gebe ich zunächst eine vollständige Inhaltsübersicht der neu aufgefundenen πράξεις, wobei auf die Aus-

führungen in meinen apokryphen Apostelgeschichten II, 2, 36 ff. Ergänzungsband S. 65 ff. verwiesen sei.

πρᾶξις α' τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Φιλίππου, ὅτε ἐξερχόμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἤγειρε τὸν νεκρόν. Als Philippus Galiläa verliess, trug eine Witwe ihren einzigen Sohn heraus, der ihr gestorben war. Auf Befragen des Apostels berichtet sie, dass sie vergeblich dem Ares, Apollon, Hermes, Zeus, der Artemis und Athene, der Sonne und dem Mond, kurz allen Göttern Opfergaben dargebracht, vergeblich auch einen angeblichen Wahrsager befragt habe, ohne Hilfe für ihren Sohn zu finden. So habe sie im Bestreben bei Götzenbildern und Wahrsagekünsten Hilfe zu finden, während sie die Christen verachtete, ihre ganze Habe vergeblich aufgewendet und doch ihren Sohn verloren. Der Apostel verheisst ihr im Namen Jesu Christi ihren Sohn wiederzuerwecken. Die Frau gelobt, wenn der Apostel seine Verheissung wahr macht, nicht wieder zu heirathen und fortan statt von Fleisch und Wein nur von Brot und Wasser zu leben. Der Apostel bestärkt sie in ihrem Entschluss, indem er das Lob der Enthaltsamkeit und des Wassertrinkens (der ἁγνεία und des ὑδροποτίζειν) preist. Die Frau bekennt ihren Glauben, Philippus weckt den Todten auf, und dieser berichtet, dass ein Engel Gottes ihn aus dem Orte des Strafgerichts, in den er bereits eingeschlossen gewesen, befreit habe. Mutter und Sohn werden getauft, letzterer aber folgt dem Apostel nach und preist die Wunderwerke Gottes, die täglich durch ihn geschehn.

πρᾶξις β' εἰς τὴν Ἑλλάδα τῶν Ἀθηνῶν abgedruckt bei Tischendorf, acta app. apocr. p. 90—104.

πρᾶξις γ' πραχθεῖσα κατὰ τὴν Παρθίαν ὑπὸ Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου. Als Philippus in das Reich Parthien kommt, findet er in einer Stadt den Apostel Petrus mit andern Jüngern in seiner Begleitung und mit einigen Frauen, welche den männlichen Glauben nachahmten (αἵτινες ἐμιμήσαντο τὴν πίστιν τὴν ἀρρενικήν). Er bittet den Petrus und seine Begleiter, „welche den Kranz Christi in dem Apostelstande empfangen haben“, ihn durch ihre Fürbitte zu stärken, damit er in der Predigt des Evangeliums ein Genosse ihres Ruhmes werde. Sie beugen die Kniee und beten für ihn. Johannes,

welcher ebenfalls zugegen ist, ermuthigt ihn zu seiner Reise in ferne Länder durch das Beispiel des Andreas, der nach Achaja und ganz Thrakien, des Thomas, der nach Indien und zu den Fleischfressern (εἰς τοὺς σαρκοφάγους παλαμναίους), des Matthäus der zu den Höhlenbewohnern und Wilden (εἰς τοὺς τρογλοδύτας καὶ ἀνελεεῖς) gegangen ist. Darauf tritt Philippus seine Reise an und kommt zum Meere im Gebiete der Kandaker (κατὰ θάλασσαν, <ἐν> ὁρίοις τῶν Κανδάκων). Er trifft ein Schiff, welches nach Azotos abfahren will und wird mit den Schiffern über ein Fahrgeld von vier Statern einig. Als sie 400 Stadien gefahren sind, erhebt sich ein Sturm, der das Schiff in Gefahr und die Schiffer in Todesangst bringt. Der Apostel beruhigt sie und beschwört im Namen Christi den Sturm. Alsbald tritt Windstille ein, die Schiffer aber bekehren sich, werden ans Ufer geführt und getauft.

πρᾶξις δ' περὶ τῆς θυγατρὸς Νικοκλίδους ἣν ἰάσατο ἐν Ἀζώτῳ. Die Kunde von den Wunderthaten des Apostels verbreitete sich rasch in Azotos; viele Kranke, welche seine Hilfe anrufen, werden geheilt, und viele Dämonen werden ausgetrieben. Vom Volke halten ihn die Einen für einen Menschen Gottes, die Andern für einen Zauberer. Als es Abend wird, kommt Philippus in das Haus eines Notarius Namens Nikoklides (ὑπομνηματογράφου τινὸς Νικοκλίδους ὀνόματι), eines Freundes des Königs, bei welchem viele Fremde herbergten. Hier stellt er sich in einen Winkel und betet zu Jesu, derselbe möge allen an ihn Gläubigen Kraft der Seele und Gesundheit des Leibes verleihen. Diese Worte hört Charitina, die Tochter des Nikoklides, welche an einer schweren Krankheit des rechten Auges leidet. Sie durchweint die ganze Nacht und bittet am folgenden Morgen ihren Vater ihr zu helfen. Dieser erinnert sie, dass er schon Leukios, des Königs Arzt, und sämmtliche Aerzte des Palastes, auch Elides, den Eunuchen der Königin, und Selgia, der Königin heilkundige Kammerfrau, vergeblich consultirt habe. Da bittet sie den Vater, den fremden Arzt, der in ihrem Hause eingekehrt sei, zu Hilfe zu rufen: der werde sie heilen. Philippus wird geholt, verheisst dem Mädchen mittelst der Arzenei des

Arztes Jesus Heilung, und als sie „dem Arzt“ in ihm huldigt und ihren Glauben bekennt, predigt er ihr und ihrem Vater ihn als den eingebornen Sohn des himmlischen Gottes und fordert die Charitina auf, die rechte Hand auf ihr Angesicht zu legen und zu sprechen: „Im Namen Jesu Christi werde die Wunde meines Auges geheilt“. Sie thut wie er ihr gesagt hat und ist alsbald gesund. Vater und Tochter sammt zahlreichem Hausgesinde werden gläubig und empfangen die Taufe; Charitina aber legt Manneskleider an und folgt dem Philippus nach.

πρᾶξις ε' γεναμένη ἐν πόλει Νικατῆρα καὶ περὶ τοῦ Ἰρέου. Philippus kommt in Begleitung zahlreicher Jünger nach der Stadt Nikatera in Griechenland (εἰς Νικατῆρα πόλιν οὕτω λεγομένην τῆς Ἑλλάδος). Die Bewohner gerathen darüber in grosse Erregung, weil sie nicht blos von seinen Wunderthaten, sondern auch von seiner Predigt gehört haben, welche Männer und Weiber von einander scheidet. Auch die Juden, deren Satzungen er nicht hält, reden harte Worte wider ihn; einer ihrer Oberen aber Namens Ireos mahnt, dem Fremdling kein Leid anzuthun, sondern seine Lehre zu hören und zu prüfen. Keiner wagt ihm zu widersprechen. Ireos bietet dem Apostel den ersten Gruss und empfängt die Verheissung, dass Christus dafür dass er für ihn eingetreten sei, ihm und seinem ganzen Hause Heil gewähren werde. Das wunderbare Wissen des Philippus macht den Ireos vollends bereit, sich zum Glauben an Christus zu bekehren und sein Haus in ein christliches Gotteshaus (συναγωγὴν Χριστιανῶν) zu verwandeln. Der Apostel aber ermahnt ihn, zuvor sein Haus zu reinigen, d. h. kein Unrecht zuzulassen und sich von seiner Gattin abzusondern. Diese aber, Nerkela mit Namen, weigert sich, den Fremden zu beherbergen und droht, mit ihrer Mitgift, ihren eingebrachten Knechten und Mägden in das Haus ihrer Aeltern zurückzukehren, willigt aber schliesslich ein, den Philippus und den Gott in ihm zu sehen. Von Ireos herbeigeholt, gibt der Apostel demselben wieder eine Probe seines wunderbaren Wissens, indem er ihm das ganze Gespräch, welches derselbe mit seiner Gattin gehabt hat, erzählt und kehrt darauf mit seinen Jüngern im Hause des Ireos ein. Von ihrem Gatten

aufgefordert, ihre Prachtgewänder und Schmuckgegenstände abzulegen und den Apostel zu begrüssen, weigert Nerkela sich dessen; aber auch Philippus lehnt es ab, die auf des Ireos Befehl für ihn und seine Jünger hingestellten goldenen Sessel zu benutzen, weil ihm Gold und Silber nichts nütze, sondern ebenso wie alle Schönheit und aller Reichthum der Welt vergänglich seien. Als er darauf dem Ireos wieder den Inhalt seines letzten Gespräches mit seiner Gattin sagt, versucht dieser abermals, aber wieder erfolglos, sie umzustimmen: denn sie will auf ihren Reichthum nicht verzichten. Da bewegt sie schliesslich ihre eigne Tochter Artemela, ein Mädchen von grosser Schönheit, ihren irdischen Schmuck abzulegen. Von Ireos geführt, gehen Beide in schlichter aber ehrbarer Tracht, bis auf die Augen verhüllt, dem Apostel entgegen. Dieser strahlt sammt seiner Jüngerschaar in so wunderbarem Lichtglanze, dass sie ihm nicht nahen können und weinend auf ihre Kniee sinken. Als er darnach wieder seine gewöhnliche Gestalt angenommeu und ihnen geheissen hat aufzustehn, bittet Nerkela reuig um Vergebung für ihren Unglauben, und erklärt sich bereit, allen Weisungen des Apostels Folge zu leisten. Vater, Mutter und Tochter werden im Glauben unterrichtet und sammt ihren Hausgenossen getauft. Einen ganzen Monat bleiben sie zu Hause und werden von Philippus in der wahren Gnosis unterwiesen (διδασκόμενοι καὶ ὁδηγούμενοι ὑπὸ Φιλίππου εἰς τὴν ἀληθινὴν γνῶσιν): täglich läuft eine grosse Volksmenge zusammen um sich belehren zu lassen, viele Heilungen geschehn, und alles preist den Gott des Philippus.

πρᾶξις ϛʹ ἐν Νικατήρα πόλει τῆς Ἑλλάδος. Während Philippus mit den Jüngern im Hause des Ireos versammelt ist, regen die Juden und Gottlosen die Stadt auf und veranlassen sieben der angesehensten Bürger, den Ireos herauszuholen. Dieser folgt ihnen in die Versammlung der Obersten, aber nicht wie sonst mit zahlreichem Gefolge, sondern nur von zwei Dienern begleitet. Onesimos, einer der Obersten, stellt ihn zur Rede über die Aufnahme des Fremden und fordert seine Auslieferung. Vergeblich sucht Ireos sie zu beschwichtigen. Als er in sein Haus zurückgekehrt ist,

schleppen die auch von den Juden noch aufgehetzten Volkshaufen sammt den Obersten Holz herbei und drohen das Haus anzuzünden, wenn Ireos den Philippus nicht ausliefere. Dieser aber geht freiwillig hinaus und lässt sich aufs Rathhaus schleppen. Der Haufe verlangt, man solle ihn fesseln und geisseln; Ireos eilt zu den Stufen des Rathhauses empor, entreisst den Philippus ihren Händen und verlangt, man solle ihn der Zauberei, deren man ihn anklage, überführen. Ein angesehener Jude, Aristarchos der Sohn des Plegenes, bietet dem Apostel eine Disputation an, droht ihm mit Steinigung und zieht ihn am Barte. Da verdorrt ihm auf das Wort des Philippus die rechte Hand, seine Ohren werden taub, sein rechtes Auge blind, und er bittet demüthig um Gnade. Als auch die übrigen Juden ihre Bitten mit den seinigen vereinigen, befiehlt Philippus dem Ireos, den Aristarchos durch das Kreuzeszeichen zu heilen. Dies geschieht. Aristarchos fällt dem Apostel zu Füssen und wiederholt die Bitte, um seines und des umstehenden Volkes Unglaubens willen mit ihm aus den Schriften über Jesus zu disputiren. Philippus willigt ein, Aristarchos beginnt ihn mit Schriftstellen zu bekämpfen, aber der Apostel widerlegt ihn, indem er aus anderen Stellen die Gottessohnschaft Jesu, seinen Kreuzestod, seine Auferstehung und verschiedene andre Züge seiner Lebensgeschichte erweist. Die Juden und das Volk sammt den Obersten der Stadt erkennen den Apostel als Sieger an. Während sie noch reden, wird ein Todter Namens Theophilos, der einzige Sohn reicher Aeltern, herbeigetragen; seiner Bahre folgen zehn Sklaven, die mit ihm verbrannt werden sollen. Die Obersten und das Volk fordern, Philippus solle durch Erweckung des Todten die Macht seines Gottes zeigen. Dieser verlangt von den Aeltern, wenn er ihren Sohn erwecken solle, die Freilassung der Sklaven, worauf jene freudig eingehn, ja noch weit mehr zu geben verheissen, und selbst gläubig werden wollen. Auf Verlangen des Apostels muss nun zuerst Aristarchos versuchen den Todten zu erwecken. Seine Bemühungen erweisen sich als vergeblich, der Haufe verlangt seine Entfernung. Ireos schilt die Widerspenstigkeit der Juden, und Nereus, der Vater des Todten, will wenn

sein Sohn erweckt sein würde, die Juden bekämpfen. Philippus aber nimmt ihm das Versprechen ab, den Juden kein Leid zu thun, blickt dann gen Himmel, betet und erweckt den Todten. Der Volkshaufe drängt sich zur Bahre, der Wiedererlebte steht auf Geheiss des Apostels auf und preist Jesum Christum, den Gott des Philippus, der ihm das Leben wiedergeschenkt hat. Die Sklaven werden freigelassen und gemahnt auf ihr Heil Bedacht zu nehmen: Vater und Mutter sammt allen Anderen werden gläubig. Am folgenden Morgen beginnt Philippus zu unterrichten und zu taufen (εἰς τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τρίαδος); dann zieht er mit Ireos und den Obersten der Stadt umher, reisst die Götzentempel nieder, baut Kirchen, setzt Presbyter und Kleriker ein, und überliefert ihnen die kirchlichen Kanones und Regeln.

πρᾶξις ζ′ περὶ Νερκέλας Ἰρέου εἰς Νικάτηραν. Nerkela und Artemela bitten den Apostel sie zu segnen, Ireos aber erbietet sich, auf den Namen Christi ein Gotteshaus und eine Bischofswohnung (συναγωγὴν καὶ ἐπισκοπεῖον) zu erbaun. Der Apostel überlässt ihm die Wahl des Ortes, nur möge der Bau aus seinem Vermögen und nicht aus unrechtem Gute erfolgen. Da erhebt sich zwischen Ireos und Nereus ein Wettstreit, wer den Bau aus seinen Mitteln bestreiten soll, und beide einigen sich zuletzt, es auf gemeinsame Kosten zu thun. Die Freude des Volkes ist gross, nur die Juden sehen scheel, und weil sie wegen der Wunderwerke des Philippus das begonnene Werk nicht hindern können, verlassen sie die Stadt. Nach vollendetem Bau predigt Philippus daselbst dem Volke, mahnt es zur Reinigung der Herzen und zur Beständigkeit im Glauben, setzt den Ireos zum Bischofe ein und erklärt dann unter allgemeinem Wehklagen, die Stadt verlassen und weiterreisen zu müssen. Eine grosse Volksmenge gibt ihm 24 Stadien weit das Geleite, führt Kamele mit Broten und verschiedenen Nahrungsmitteln mit, und will nicht von ihm weichen, bis er zu Schiff gestiegen ist. Philippus nimmt nur fünf Brote an, heisst das Volk mit den Kamelen und den übrigen Lebensmitteln in die Stadt zurückzukehren und entbietet ihnen seinen Friedensgruss. Alle fallen auf ihr

Angesicht und kehren erst als er ihren Blicken entschwunden ist nach ihren Häusern zurück.

πρᾶξις η', ὅπου ὁ ἔριφος καὶ ὁ λεόπαρδος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐπίστευσαν. Als der Herr die Städte und Länder unter seine Apostel vertheilt hatte, und ein Jeder nach dem ihm zugefallenen Gebiete abging, traf den Philippus das Los, in das Land der Hellenen zu gehn. Dieser ist darüber tief betrübt. Seine Schwester Mariamne (dieselbe, welche Brot und Salz beim Brotbrechen bereitete, während Martha das Volk bediente und sich sehr abmühte) tritt zu Jesu und legt Fürbitte für ihn ein. Jesus erwidert, er wisse wohl, dass Philippus über sein Los betrübt sei. Aber Mariamne solle ihn auf allen seinen Reisen begleiten und ihn stärken, denn derselbe sei ein verwegener und jähzorniger Mensch (ἄνθρωπος τολμηρός ἐστι καὶ ὀργιλός) und werde, wenn allein gelassen, Böses mit Bösem vergelten. Auch wolle der Herr den Bartholomäus und Johannes in jene Stadt senden, um mit Philippus zu leiden; denn die Bewohner seien bösartig und dienten der Echidna, der Mutter der Schlangen (τῇ ἐχίδνῃ μητρὶ τῶν ὄφεων). Die Mariamne aber erhält von Jesus die Aufforderung, ihre weibliche Tracht abzulegen und sich dem Philippus in der äussern Erscheinung ähnlich zu machen. Nachdem der Herr hierauf auch dem Philippus selbst noch Muth eingesprochen hat, macht sich dieser mit Bartholomäus und Mariamne auf den Weg ins Land der Schlangenverehrer (εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιανῶν). Als sie in die Wüste der Drakener (εἰς τὴν ἔρημον τῶν Δρακενῶν) hinaufsteigen, kommt aus den Bergwäldern ein grosser Leopard. Wie der die Apostel sieht, fällt er ihnen zu Füssen, huldigt ihnen mit menschlicher Stimme als den Knechten der göttlichen Grösse (τοῦ θείου μεγέθους) und Aposteln des eingebornen Sohnes Gottes, und bittet um die Erlaubniss weiter reden zu dürfen. Als Philippus ihn im Namen Jesu Christi reden geheissen hat, begrüsst er ihn als Brautführer des göttlichen Worts (νυμφαγωγὲ τοῦ θείου λόγου), und erzählt, in der vergangenen Nacht habe er aus einer Ziegenheerde, welche gegenüber dem Berge der Drakena, der Mutter der Schlangen (τοῦ ὄρους τῆς Δρακένης τῆς μητρὸς τῶν ὄφεων) geweidet habe, einen Bock geraubt. Als er diesen

ins Dickicht geschleppt und verwundet habe um ihn zu verzehren, habe der Bock wie ein kleines Kind geweint und ihn gebeten, zahm zu werden, da die Apostel der göttlichen Grösse in Begriff stünden, die Wüste zu durchwandern und die Botschaft von der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes zu verkündigen. Da sei seine Wildheit in Zahmheit verwandelt worden, und er habe davon abgestanden den Bock zu verzehren. Und während er noch auf dessen Reden gehört habe, habe er die Apostel vorbeikommen sehn und sie sofort als Knechte des guten Gottes erkannt. So sei er denn gekommen ihnen zu huldigen, und den Philippus zu bitten, dass er ihn begleiten und seine thierische Natur ablegen dürfe. Darauf führt der Leopard den Philippus und den Bartholomäus zu dem Bock, der unter einem Eichbaume liegt. Sie beten zu dem Herrn Jesus Christus, dass dieser die wilde Natur des Leoparden und des Bockes verwandeln und ihnen menschliche Herzen und menschliche Rede verleihen möge. Alsdann erheben die Thiere ihre Vorderfüsse und lobpreisen Gott mit menschlicher Stimme dafür, dass er ihre wilde Natur verwandelt und ihnen das göttliche Wort verliehen hat. Darauf fallen sie auf ihr Angesicht und huldigen den Aposteln. Diese aber preisen Gott und bestimmen, dass der Leopard und der Bock sie begleiten und in die Stadt wohin sie gehn eintreten sollen.

πρᾶξις θ' περὶ τοῦ ἀναιρεθέντος δράκοντος. Als sie 5 Tagemärsche gereist sind, entsteht am Morgen plötzlich ein gewaltiger Wind, welcher eine Nebelwolke heraufführt. Aus dieser geht ein ungeheurer über 100 Ellen langer Drache hervor, sammt einem Gefolge von Schlangen und Schlangenbrut. Philippus spricht seinen Begleitern Muth ein; sie beten, und sprengen aus dem Becher den sie in den Händen haben das Zeichen des Kreuzes in die Luft. Alsbald blendet ein Feuerstrahl vom Himmel die Drachen mit allem Gethier, sie verdorren, und die Lichtstrahlen dringen bis in die Höhlen und verbrennen die Schlangeneier. Die Apostel aber verhüllen ihre Augen, weil der Lichtglanz sie blendet, setzen dann unverletzt ihren Weg fort und preisen den Herrn Jesus Christus.

Es folgt im Codex als πρᾶξις ιϛ' das μαρτύριον, abgedruckt bei Tischendorf a. a. O. p. 105 ff.

Ueber die Composition der Philippusacten hat im Anschluss an meine apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden (II, 2, S. 1—53; Ergänzungsband S. 65—70) Pfarrer H. O. Stölten scharfsinnige Untersuchungen veröffentlicht (JprTh. 1891, 1, S. 149—160). Leider konnte auch er den von Batiffol veröffentlichten Text noch nicht benutzen. Im Folgenden soll nun kurz zusammengestellt werden, was als Ertrāgniss des vollständigen Druckes des bisher nur im Auszuge bekannten Textes und als Ergänzung der bisherigen Untersuchungen zu verzeichnen ist.

1. Zunächst stellt der jetzt veröffentlichte Text das von Pfarrer Stölten bereits gewonnene Ergebniss völlig klar, dass wir es in den Philippusacten nicht mit einer einheitlichen Composition, sondern mit einem Gemisch von Legenden zu thun haben, deren jede ihre besondere Entstehungsgeschichte hat. Wenn die 8. πρᾶξις auf die Aposteltheilung zurückgreift und als die dem Philippus zugefallene Missionsprovinz das „Land der Hellenen" bezeichnet, so geht diese Notiz, wie schon Stölten bemerkt hat, sicher auf Joh. 12, 20 ff. zurück. Offenbar ist aber eine ältere Sagengestalt verdrängt, wenn im Folgenden die Bewohner jenes Landes, d. h. von Hellas, nicht blos als Leute von besonderer πονηρία, sondern speciell als Verehrer der Echidna bezeichnet werden. Der Schlangencultus gehört ursprünglich nach Hierapolis, wo Philippus nach der ältesten kirchlichen Ueberlieferung gewirkt haben soll, und wo er auch nach dem den Schluss der περίοδοι bildenden Martyrium seinen Tod findet. Hier sind die 'Οφιανοί oder Δρακενοί (d. h. doch wohl auch Verehrer des Δράκων) und die Ἔχιδνα oder Δρακένη (d. h. Δράκαινα) die „Mutter der Schlangen" zu suchen. Dass in der That eine Uebertragung der ursprünglich nach Kleinasien gehörigen Geschichten nach Griechenland vorliegt, kann man freilich aus dem Umstande nicht ableiten wollen, dass die unauffindbare Stadt Nikatera in Hellas in dem Menäentexte mit Hierapolis identificirt wird — denn hier liegt wie schon Stölten sah, eine nachträgliche Umbildung vor —; wohl aber weist

die Sitte, zu Todtenfeiern von Vornehmen deren Sklaven mit dem Leichnam zu verbrennen (p. 234 [1]), und noch sicherer die Verwendung von Kamelen als Lastthieren (p. 240), von Griechenland weg in den Orient. Sonderbar bleibt auch, dass Philippus von Galiläa εἰς τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν τὴν καλουμένην Ἑλλάδα und von hier über Parthien zu Schiff ins Land der Kandaker und nach Azotos gekommen sein soll, und noch sonderbarer, dass in der dritten πρᾶξις, welche gleich auf die πρᾶξις in Athen oder in Hellas folgt, der Apostel zur Reise in ferne Lande unter Anderen auch durch den Hinweis auf Andreas ermuthigt wird, der „nach Achaja und ganz Thrakien" gegangen sei. Dass das Pariser Menologium die Thaten in Athen nach einer Stadt Mysiens oder Phrygiens verlegt, ist natürlich, wie schon Stölten bemerkte, spätere Nachbesserung. Aber soviel erhellt wohl aus dem Bisherigen zur Genüge, dass die Sage von der Wirksamkeit des Philippus unter den Hellenen auf die ältere kleinasiatische Ueberlieferung aufgepfropft ist, und Scenerie und Erzählungsstoff vielfach in Unordnung gebracht hat. Diese jüngere, der griechischen Localtradition völlig unbekannte Sagengestalt scheint aber gnostischen Ursprungs zu sein, während die ältere Ueberlieferung in der geschichtlichen Erinnerung der katholischen Kirche Kleinasiens ihren festen Stützpunkt hat.

2. Dass die Todtenerweckung in „Galiläa", welche den Inhalt der ersten πρᾶξις bildet, aus der von Papias berichteten Todtenerweckung hervorgegangen ist (II, 2, 37) ist auch von Stölten (S. 154) wahrscheinlich befunden. Dann aber kommt die Verlegung des Schauplatzes sehr wahrscheinlich auf Rechnung des gnostischen Erzählers, der überdies Galiläa für eine Stadt genommen zu haben scheint (ἐ ξ ε λ θ ό ν τ ο ς Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου ἀπὸ Γαλιλαίας, χήρα τις ἐ ξ ε κ ο μ ί ζ ε μονογενῆ τέκνον). Gerade in dieser Erzählung tritt das gnostische Lebensideal, die Enthaltung von Ehe, Fleisch und Wein (ὑδροποτίζειν) sehr deutlich hervor.

3. Stölten hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass

1) Nach p. 235 hätten viele sogar auch die Wittwen verbrannt, was auf indische Bräuche zurückweist.

die Thaten des Philippus in Azotos auf Act. 8, 40, seine Anwesenheit in den Gebieten der „Kandaker“, auf Act. 8, 27 zurückgehn. Aus der Königin Kandake sind die ὅρια τῶν Κανδάκων geworden. Auch die Ordnung der Erzählungen erklärt sich aus der Apostelgeschichte, in welcher zuerst die Kandaker und erst später die Ankunft des Apostels in Azotos erwähnt wird. Die Philisterstadt Azotos (Asdod) lag nicht weit von der Meeresküste entfernt; dass der Apostel also zu Schiff nach Azotos gelangt, liesse sich schon erklären. Sonderbar aber ist, dass von Thaten des Philippus im Lande der Kandaker ebenso wenig wie von Thaten in Parthien etwas berichtet wird. Nachdem Philippus am Anfange der πρᾶξις γ' (p. 209) εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς Παρθίας herabgekommen ist, und hier „in einer Stadt“ den Petrus gefunden hat, lesen wir p. 210 weiter: ἦλθεν οὖν τότε ὁ Φίλιππος κατὰ θάλασσαν<ἐν> ὅροις (ὁρίοις?) τῶν Κανδάκων, und alsbald findet er hier ein Schiff, das ihn nach Azotos trägt. Es ist jetzt klar, dass die Angabe der syrischen Thaten des Philippus in Karthago, „welches ist in Azotos“, lediglich aus Missverständniss der freilich sehr confusen geographischen Bestimmungen der dritten πρᾶξις hervorgegangen sind. In der dritten πρᾶξις haben diese „karthagischen“ Geschichten ebenso wenig wie in der zweiten eine Stelle gefunden. Wenn aber der Name Karthago aus dem „Gebiete der Kandaker“ entstanden ist, und die Identificirung Karthagos mit Azotos auf Missverständniss der Nachricht beruht, dass der Apostel vom Lande der Kandaker nach Azotos kommt, so ist nun wohl vollends klar, dass die syrische Erzählung eine jüngere, aber zum Theil aus dem Stoffe der gnostischen περίοδοι gewobene Nachbildung ist (vgl. auch die II, 2, 35 flg. zusammengestellten Berührungen). Dunkel bleibt freilich, wo das Gebiet der Kandaker zu suchen ist und noch dunkler, wie es mit Parthien zusammenhängt, wohin der Apostel vorher gekommen sein soll (εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς Παρθίας). Das hier berichtete Zusammentreffen des Philippus mit Petrus hat die Vermuthung Stölten's veranlasst, jenes „Parthien“ sei ebenso wie das Land der Kandaker an die Küsten des schwarzen Meeres verlegt worden, wo die pontische Petruslegende spielt

(S. 156 flg.). Dann müsste freilich auch Azotos ans schwarze Meer verlegt worden sein. Dass der Erzähler über die Lage der Stadt Azotos im Unklaren ist, geht wohl auch daraus hervor, dass er sie zur Residenz eines Königs macht (p. 213). Der Name Archelaos für diesen König, welchen das Pariser Menologium bietet, findet sich in den περίοδοι übrigens nicht.

4. In der Gestalt, in welcher die Philippusacten uns in dem cod. Vatic. 824 überliefert sind, ist ihr katholisches Gepräge unzweifelhaft. Die Taufe erfolgt nach πρᾶξις ς′ p. 237 εἰς τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος. Katholisch ist auch die liturgische Probe, welche p. 239 sq. gelegentlich der Bischofsweihe des Ireos gegeben wird. Philippus spricht: „Friede über dich, der uns gegeben ist von unserem Herrn Jesus Christus und Barmherzigkeit". Das Volk respondirt: ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος. Darauf betet der Apostel über Ireos und bittet dass ihm Sanftmuth beschieden sei, dass er die Brüder im Glauben weiden könne, und dass ihm jede gute Bitte die er vor Gott erflehe gewährt werden möge. Darauf wendet sich der Apostel zu den Brüdern und spricht: „Ihr nun, Kinder, dient ihm in Gehorsam, indem ihr vor ihm als vor euerm Vater all eure Gedanken offenbart. Und der Friede Gottes sei mit euch allezeit". Vgl. auch die vom Apostel berichtete Ordnung des Kirchenwesens in Nikatera: Einsetzung von Presbytern und Klerikern, welche der Bischofsweihe noch vorhergeht, Ueberlieferung der kirchlichen κανόνες und τύποι (p. 237). Auch der Gebrauch, welcher bei der Disputation mit dem Juden Aristarchos zum Erweise der Messianität Jesu von der Schrift gemacht wird (p. 231 sq.), ist ganz der katholische und schliesst sich theilweise dem Schriftbeweise in den Reden der Apostelgeschichte an. — Gleichwol fehlt es nicht an gnostischen Ueberresten. Ausser dem was schon II, 2, 69 flg. über die redenden Thiere (p. 243 sqq.) und über das gnostische Lebensideal bemerkt worden ist (p. 207. 216. 221 ff. 229. 242), gehören hierher Verwandlungsgeschichten wie die des Philippus, der plötzlich mit seinen Begleitern in einem unnahbaren Lichtglanze strahlt (p. 224), ferner Züge wie von den Begleiterinnen des Apostels in Männertracht (Charitina p. 215, Mariamne p. 242), das an

Aristarchos vollbrachte Strafwunder (p. 230), die kreuzförmige Sprengung aus dem Becher, welche den Drachen tödtet (p. 247 sq.), auch wol hier und da einzelne Ausdrücke die noch gnostischen Klang verrathen, wie wenn die Apostel von dem Leoparden als δοῦλοι τοῦ θείου μεγέθους bezeichnet werden (p. 243), Philippus speciell als νυμφαγωγὸς τοῦ θείου λόγου angeredet wird (ibid.). Auch die Nachricht, dass Philippus dem Ireos und seinem Hause die „wahre Gnosis" mitgetheilt habe (διδασκόμενοι καὶ ὁδηγούμενοι ὑπὸ Φιλίππου εἰς τὴν ἀληθινὴν γνῶσιν), enthält noch eine deutliche Spur eines älteren, katholisch übermalten gnostischen Textes.

5. Von sonstigen bemerkenswerthen Ergänzungen, welche die Mittheilungen aus Bonnet's Excerpten durch den vollständigen Text erfahren, sind zunächst einige Vervollständigungen des Namensregisters zu merken. Die augenkranke Tochter des Nikoklides, welche Philippus heilt, heisst nicht wie in dem Pariser Menologium Theoklia, sondern wie in dem Menäentexte Charitine (p. 213, 215). In Nikatera wird einer der Stadtvorsteher Namens Onesimos erwähnt, welcher den Ireos wegen der Beherbergung des Apostels zur Verantwortung zieht (p. 227). Der Vater des von Philippus in Nikatera erweckten Knaben Theophilos heisst Nereus (p. 235. 238). Bemerkung verdient ferner, dass Mariamne, die Schwester des Philippus, mit Maria, der Schwester der Martha (Luc. 10, 38 ff. Joh. 11, 1 ff.), identificirt wird (p. 242). Ihr wird bei der gnostischen Eucharistie die Zurüstung der Opfergaben des Brotes und des Salzes, also priesterliche Function zugeschrieben, während ihre Schwester Martha durch Austheilung der Gaben an das Volk Diakonendienst leistet. Philippus wird auch hier als τολμηρὸς καὶ ὀργιλὸς charakterisirt (p. 242). Erwähnt werden mag noch schliesslich auch die wiederholte Bezeichnung συναγωγὴ für ein christliches Gotteshaus (p. 218. 238), und die Thatsache, dass es zur Zeit des Erzählers schon bischöfliche Amtswohnungen (ἐπισκοπεῖον p. 238) gab.

6. Von Interesse ist die Gestalt, in welcher in der Disputation des Philippus mit dem Juden Aristarchos die

Schriftstellen citirt werden, deren jener sich zum Beweise der Gottessohnschaft Christi bedient. Es sind die Stellen Jes. 42, 1; Jes. 53, 7 und 8; Jes. 50, 6; Jes. 65, 1 und 2; ψ 2, 7; ψ 3, 2 f.; ψ 16, 8—10; Sach. 9, 9; Hos. 11, 1; aber theilweise, wie Jes. 42, 1 vgl. Mt. 12, 18, nicht nach LXX, sondern nach dem im N. T. angeführten Texte citirt, theilweise wie ψ 16, 8—10 geradezu, wenn auch in etwas veränderter Gestalt aus dem N. T. herübergenommen. An letztere Stelle reiht sich die Deutung derselben Act. 2, 29.

Ein Stück Vermittelungstheologie aus dem klassischen Alterthum.

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul.

Freiherr v. Biedermann berichtet uns in seinem Buche „Goethe's Gespräche“ Bd. I, 207, eine Aeusserung des Theologen Heinr. Eberhard Gottlob Paulus aus den Neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts über Goethe's amtliche Thätigkeit sowohl, wie über die, „wozu ihn der Geist trieb“. Zu allem, was er so amtlich wie ausseramtlich that, sei bei Goethe fortwährend eine sehr behutsame Aufmerksamkeit gegen die Selbsttäuschung des damals gepriesenen „absoluten Speculirens“ gekommen. „Für Ahnungen gegen das Uebermenschliche hatte Goethe eine erhebende, staunende Andacht in sich. ‚Wie jenes Uebermenschliche gleichsam von Oben her mit unserer Natur und Naturphilosophie zusammenhängt, das — rief er mir (Paulus) einmal zu — ist die Frage‘. Aber sein ahnendes Denken war mit der besonnensten Scheu vor allen Dogmen als Behauptungen verbunden, besonders wenn man das Praktische darnach oder dagegen reguliren zu wollen fürchten liess“. In diesen wenigen Worten haben wir eine zusammenfassende Angabe der Stellung und des aus ihr entspringenden Einflusses, den Goethe auf das Denken und Handeln des neunzehnten Jahrhunderts, soweit es mit der Religion zusammenhängt, gehabt hat und fort und fort hat. Wir Menschen von heutzutage fühlen uns da Alle Geist von seinem Geist, auch die, welche es nicht wissen oder auch nicht wollen. Vor dem absoluten Speculiren hüten wir uns wie gebrannte Kinder vor dem Feuer, weil wir die Selbsttäuschung fürchten, die alles „Hyperphysische“, das Uebermenschliche und das Uebernatürliche, so leicht in seinem Gefolge hat. Unser ganzes Philosophiren ist Kantisch-Goethisch. Was Goethe einst wünschend und hoffend sagte: „Je mehr man sich an dem Speculiren über das Uebernatür-

liche trotz aller Warnungen Kant's vergeblich abgemüht haben wird, desto vielseitiger wird dereinst das Philosophiren auf das Menschliche, auf das geistig und körperlich Erkennbare der Natur gerichtet werden" (l. c.), das ist wie ein Erbtheil des Goethischen Genius und seiner Offenbarung uns zugefallen. Kein Philosoph von Profession baut heutzutage sein System ausserhalb der Grenzen des Erkennbaren auf, sondern an dieser Grenze macht er Halt. Der Unterschied ist nur der, ob er jenseits dieses Erkennbaren die Möglichkeit einer anderen uns verschlossenen Welt zugibt und damit der Ahnung und dem Glauben, also dem religiösen Gebiet, die Berechtigung im Gemüthe des Menschen zuspricht oder ob er mit der Grenze seines Erkennens auch die Grenze der Welt setzt. Vor der letzteren Ungeheuerlichkeit, diesem Unding der Materialisten, das in der Wissenschaft jetzt im Verschwinden ist, in der socialdemokratischen Gesellschaft dagegen zu einem wahren Leviathan heranwächst, hat sich Goethe sein Lebtag gehütet. „Für Ahnungen über das Uebermenschliche", sagt Paulus, „hatte Goethe eine erhebende, staunende Andacht in sich". Und wenn er es als „die Frage" hinstellt, wie jenes Uebersinnliche, „gleichsam von Oben her" mit unserer Natur zusammenhänge, so hat er mit diesen Worten die Berechtigung der Theologie ausgesagt und ihr das Siegel einer Wissenschaft, die auf Forschung steht, aufgedrückt. Aber auch darin spürt der Mensch von heutzutage wieder Goethischen Geist in sich, dass sein „ahnendes Denken" sich vor allen Dogmen „als Behauptungen", d. h. als absoluter Wahrheit, scheut, besonders, „wenn man das Praktische darnach reguliren zu wollen" fürchten lässt; allen Einfluss des Dogmas auf die Gestaltung unserer bürgerlichen Verhältnisse, und das meint Goethe mit den citirten Worten, weist unsere heutige Gesetzgebung, Verwaltung und richterliche Thätigkeit entschieden ab, und wo ein Versuch, es anders zu thun, gemacht wird, da bäumt sich das nicht dogmatisch befangene Gewissen, d. h. die ganze gebildete Culturwelt dagegen auf, wie gegen ein Unheil verkündendes Gespenst. Ja, die Dogmen haben selbst bei kirchlichen Handlungen nicht mehr eine Ausschlag gebende Bedeutung. Welcher Vater lässt sein Kind noch am Tage der Geburt, oder wenigstens so schnell und so bald wie möglich taufen, auch wenn er und seine Familie gut kirchlich gesinnt ist? Und doch verlangt es das Dogma so, da nach demselben der Nichtgetaufte nicht selig wird, auch das nichtgetaufte Kind, wenn es stirbt, nicht selig wird; es kommt nach der katholischen Lehre zwar nicht in's Feuer, aber in

den limbus infantum, einen gleichgültigen Zustand, der vom Glück der Seligen nichts weiss. Man lässt aber das Dogma mit seiner Behauptung ruhig stehen, ohne es weiter zu beachten, und auch der orthodoxeste Geistliche hat Nichts dagegen, wenn das Kind erst zu einer Zeit getauft wird, wo diese Handlung mit Bequemlichkeit und ohne Unfallsgefahr vorgenommen werden kann. Da wird denn der religiöse Act in seiner Vornahme abhängig gemacht von den praktischen Erwägungen und damit in den Rahmen der irdischen Dinge eingefügt. Der orthodoxe Geistliche aber, der das geschehen lässt, denkt gar nicht daran, dass das schon ein Compromiss mit einer Anschauung ist, die ganz modern und ganz undogmatisch ist.

Auf diesem Standpunkt des Compromisses steht in unserer Zeit eine grosse Anzahl der besten und wohlmeinendsten Männer, und Viele huldigen ihm unbewusst, weil er für sie der Nothbehelf ist, der es ihnen ermöglicht, das kirchliche Bewusstsein nicht zwar in den einzelnen Lehren, aber als allgemeinen Ausdruck ihres religiösen Gefühls, mit ihrer wissenschaftlichen Erkenntniss, die auf der Methode der sinnlichen Wahrnehmung und der Induction beruht, so zu verbinden, dass das höchste menschliche Interesse, nämlich die Anerkennung eines Gebietes ewiger Wahrheiten, eine Stütze und Förderung erhalten kann durch das, was die Kirche an Lehre und Cultus bietet. Denn auch die grossartigsten Erfolge des naturwissenschaftlichen Erkennens, die wichtigsten Entdeckungen in der Astronomie, Physik und Chemie, die ungeheuersten Fortschritte der Industrie und Technik geben diese Stütze und Förderung nicht. Auch ist es wahr, was August Classen in seinem viel zu wenig beachteten Buch „über den Einfluss Kant's auf die Theorie der Sinneswahrnehmung" gerade mit Rücksicht auf diese Compromisse aussagt, die die religiöse Haltung des Einzelnen mit dem wissenschaftlichen Denken schliesst: „Ein wesentlicher Milderungsgrund für das System (der doppelten Buchführung gläubiger Annahme und wissenschaftlicher Erkenntniss) ist die grosse Unwissenheit in vielen Disciplinen, die ja bei der fortwährenden Ausdehnung der wissenschaftlichen Gebiete bei den meisten unvermeidlich ist . . . . Nur wenn man das System (der doppelten Buchführung) wissenschaftlich zu vertheidigen sucht, ... dann kommt man zu kurz . . . . Die Einheit des Ich ist (mit ihm) aufgehoben. Das System kann also immer nur ein Nothbehelf bleiben; aber ein solcher Compromiss ist immer besser und erträglicher, als die einseitige Herrschaft einer Richtung allein, die uns einerseits als die absolute Herrschaft

der katholischen Kirche, andererseits als Materialismus, Radikalismus und Nihilismus entgegen tritt“ (p. 7). Wiederholt aber weist Classen auf die Natur des Compromisses und warnt davor, ihn als ein Letztes anzusehen (p. 8 f.). „Wenn man aber meint, wir dürften und müssten für alle Zukunft bei solchen Compromissen bleiben und uns daran genügen lassen, so ist das ein verhängnissvoller Irrthum. Ein Compromiss ist nicht die principielle Versöhnung der Gegensätze, sondern ein Vertrag zu praktischen Zwecken“. Einen Compromiss auf dem Gebiete der Wissenschaft, auch der theologischen Wissenschaft, zu schliessen, wird also nur immer für provisorisch möglich sein und nur weil und solange ein „non liquet“ des fraglichen Lehrpunktes ausgesagt werden muss. Bei erkannter Wahrheit giebt es für die Wissenschaft kein Compromiss, auch nicht in der Theologie. Wohl aber auf praktisch kirchlichem Gebiete. Für den Laien ist da auch die Annahme eines solchen Compromissstandpunktes in Glaubenssachen nicht schwer. Denn für ihn ist doch im Grunde ein schlichter Gottesglaube an den gerechten Richter und barmherzigen Vater die Hauptsache und auch das einfachste, schlichteste Gemüth nimmt alle religiöse Lehre und Unterweisung, die ihm durch den Geistlichen geboten wird, nur als Leiter zu dieser Erkenntniss und als Stütze für diesen Glauben. Wie diese Stütze beschaffen ist und wie sie geboten wird, das ist nicht ganz einerlei, ist aber nicht die Hauptsache. Darum kann eine grosse Anzahl der kirchlich Gesinnten heutzutage Prediger von ganz verschiedenem Standpunkt hören; es kommt für den Zuhörer nur darauf an, ob er dem Prediger Treue des Charakters zutraut; dann nimmt er auch solche Versuche, die religiöse Frage zu handhaben, ruhig hin, von deren Unhaltbarkeit er überzeugt ist, z. B. unhistorische Schrifterklärung. Die Religion soll, wie Goethe so schön sagt, „Frieden stiften zwischen den Gesetzen jenes geistigen Reiches und der Sinnlichkeit des Menschen“. Geschieht das durch das Wort des Geistlichen, so ist der Laie befriedigt. Also auf seiner Seite ist die Annahme des Compromissstandpunktes weder unmöglich noch allzuschwer. Für den Theologen von Beruf aber, vor Allem für den praktischen Geistlichen, ist die Sache weit schwieriger. Er soll den Knoten lösen, wenigstens fühlt er sich dazu aufgefordert. Da liegt dann Nichts näher, als die Grenze, wie sie für eine vernünftige Bewegung auf religiösem Gebiet gegenüber der Wissenschaft und dem Verstand zu ziehen ist, falsch zu bestimmen und dadurch beide Gebiete, das der Wissenschaft und das des Glaubens zu verwirren. Für eine solche richtige

Grenzabtheilung, die dem Wissen und dem Glauben den Platz zuweist, wohin jedes gehört, und die davon ausgeht, dass Beide nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern zu ergänzen in der Weise, dass man nicht beweisen will, was nicht zu beweisen ist, und nicht da Glauben verlangt, wo das Wissen zu fordern ist, dazu ist eine Erkenntniss philosophischer Art erforderlich, wie man sie nur bei hochgebildeten Männern finden kann und ausserdem gehört ein Sinn für geschichtliche Wahrheit dazu, wie ihn selbst Gelehrte von bedeutendem Namen im Fache der Theologie nicht immer haben. Wie schwer dieser Sinn für geschichtliche Wahrheit zu erringen und zu erhalten ist, das sieht man bei solchen theologischen Gelehrten, die ihre Geschichtsauffassung und ihre Bibelerklärung schliesslich immer wieder vom Dogma abhängig gestalten. Dann ist es ganz unvermeidlich, dass bei solchen Forschungen die wunderlichsten Dinge zu Tage treten, die die Theologie bei allen unverkümmerten Geistern in ein recht schlimmes Licht setzen. Denn sie verrückt die Grenzen und will auch da noch vermitteln, wo das Vermitteln nicht mehr statthaft ist. Wenn z. B. die Apostelgeschichte uns 5, 1 ff. von Ananias und seinem Weibe Sapphira erzählt, dass sie durch die göttliche Wundermacht, die das strafende Wort des Petrus begleitete, den Tod erlitten, so soll dieser Tod nach der Vermittelungstheorie doch nichts Uebernatürliches, also kein Wunder sein, er soll aber auch wieder nichts blos Natürliches, etwa Apoplexie in Folge von Schrecken, sein, vielmehr soll der ganze Hergang selbst den Charakter des Wunderbaren, aber auf Grund natürlicher Vorgänge, tragen. So stellte z. B. Olshausen in seinem Commentar die Sache hin: „Die absolute Spannung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen ist auch hier wieder vom Uebel; Nichts kann uns hindern, einen ganz natürlichen Hergang bei dem Tode des Ananias für möglich zu halten, aber mit dieser Annahme ist der wunderbare Charakter der Begebenheit nicht aufgehoben. Das Natürliche selbst wird das Wunderbare durch die Verknüpfung desselben mit den Verhältnissen und Umgebungen, und so ist eben auch hier der Tod in seinem Zusammenhang mit dem Strafwort des Apostels, das in der Kraft des Geistes gesprochen ward, und den um seiner Sünden willen geängsteten Ananias wie ein Schwert durchbohrte, das durch höhere Fügung geordnete Wunderbare“. Da war denn eine Verknüpfung von Natürlichem und Nichtnatürlichem, von Wunderbarem und Nichtwunderbarem vorhanden, wovon freilich im Text, der nur ein Wunder kennt, keine Rede ist.

Wir haben dieses Beispiel einer theologischen Vermitte-

lung, wie sie auch heute noch besonders auf dem Felde der Exegese üppig wuchert, desshalb gewählt, weil es eine sehr grosse Verwandtschaft mit dem Stück Vermittelungstheologie aufweist, das wir in unserer Ueberschrift angekündigt haben und das wir jetzt den Lesern zum Beweise einer Methode, Religionssachen zu behandeln, geben, die ganz modern scheint und doch recht alt ist.

Plutarch sagt im Leben des Perikles, dass dieser seine hohe, vornehme und weit über die gewöhnliche Demagogie hinausragende Gesinnung dem Anaxagoras aus Klazomenae verdanke, mit dessen hoher Speculation er seinen Geist so erfüllt habe, dass er daraus jene edle und erhabene Haltung gewonnen, die alle an ihm bewunderten. Besonders habe, so heisst es weiter im 6. Capitel, Perikles auch das aus dem Umgange mit Anaxagoras gewonnen, dass er hinausgehoben worden sei über allen Furcht erregenden Aberglauben, wie ihn die Unkenntniss der natürlichen Ursachen erzeuge, die naturwissenschaftliche Forschung aber beseitige. Und nun erzählt uns Plutarch einen Fall, wo die naturwissenschaftliche Aufklärung zur Zeit des Perikles mit dem alten Glauben, der Philosoph mit dem Priester, in Conflict gerieth. „Einmal", so heisst es im 6. Capitel, „soll ein Widderkopf mit nur einem Horn dem Perikles von seinen Landgütern gebracht worden sein; da habe der Seher Lampon, wie er das Horn stark und fest mitten aus der Stirn hervorgewachsen gesehen habe, gesagt, dass, da zwei mächtige Parteien mit ihren Führern, die des Thukydides und die des Perikles, um die Herrschaft im Staate rangen, die Gewalt an den Einen kommen werde, bei dem sich das Wahrzeichen einstellte. Dagegen habe Anaxagoras die Hirnschale durchgeschlagen und habe gezeigt, wie das Gehirn nicht die ganze Grundfläche derselben ausgefüllt habe, sondern aus dem gesammten Raume des Behälters in eine Spitze, ähnlich wie beim Ei, zusammengelaufen sei nach der Stelle hin, wo die Wurzel des Horns ihren Sitz hatte". Plutarch nun, dessen Leben in eine Zeit fiel (48—125 nach Chr.), wo die philosophische Aufklärung und der alte Glaube schon längst im schärfsten Gegensatze stand und der selbst in seinem höheren Alter einem Priestercollegium in seiner Vaterstadt Chaeronea angehörte, suchte von dem alten Glauben zu retten, was sich retten liess. Und so war seine, des hochgebildeten Mannes, Stellung gegenüber den wissenschaftlichen Mächten seiner Zeit eine vermittelnde. Eine solche Vermittelung will er nun auch in dem angezeigten Streitfall eintreten lassen und sagt: „Es stand aber nach meiner Meinung Nichts im Wege, dass

sowohl der Naturphilosoph (τὸν φυσικόν) als auch der Seher das Rechte traf, indem der Eine die natürliche Ursache, der Andere den Zweck mit Recht in's Auge fasste. Denn dem Einen lag ob, den Grund jenes Erzeugnisses und die Art desselben zu ermitteln, dem Anderen aber, den Zweck und die Bedeutung des Ereignisses zu bestimmen. Diejenigen, welche behaupten, die Auffindung der (natürlichen) Ursachen sei ein Aufheben des (übernatürlichen) Zeichens, bedenken nicht, dass sie zugleich mit der Leugnung der von der Gottheit gegebenen Zeichen auch die durch menschliche Kunst hervorgebrachten aufheben, wie z. B. die (als Signal benutzten) Töne der (metallenen) Scheiben, die Feuerzeichen, die Schatten der Sonnenzeiger, von denen jedes so gemacht ist, dass es durch natürliche Veranlassung und Einrichtung ein Zeichen von Etwas (Anderem) ist", d. h. einen Zweck hat, der ausserhalb des natürlichen Dinges liegt. Also Plutarch will durch Einstellung des Zweckbegriffs das Wunder einführen. Den Beweis freilich, dass solche abnorme Naturerscheinungen von der Gottheit und zwar um des bestimmten Zweckes willen, den der Seher zu erkennen vorgiebt, gebildet seien, schenkt sich Plutarch und begeht den Kunstgriff, dass er aus der Hauptursache, die dem guten Lampon das Wunder war, eine vermittelnde Nebenursache macht, das natürlich-zufällige Erzeugniss, das nun die Gottheit benutzt, um es zu einem Wahrzeichen des göttlichen Willens zu verwenden. Es ist das derselbe Kunstgriff, wie bei Olshausen, wenn er den wahren Gesichtspunkt damit verrückte, dass er das, was nach der Darstellung der Apostelgeschichte ein (Straf-) Wunder des Apostels sein sollte, für ein zufällig-natürliches Ereigniss, Tod durch Apoplexie, gehalten wissen will, das aber durch höhere Fügung einen bestimmten Zweck, die Kraft des Geistes zu erweisen, haben soll, die dem Apostel nach Gottes Willen zu Theil werde. Die Erzählung selbst weiss von alledem Nichts; sie will ein Wunder berichten und zwar zur Erhöhung und Bekräftigung der apostolischen Würde. Sonst nichts. — Da wir in diesem Artikel Goethe wiederholt erwähnt haben, so wollen wir auch mit einem Worte desselben schliessen, was sich in dem Gespräche mit Falk am Begräbnisstage Wielands, dem 25. Jan. 1813, findet: „Versuchen wir von beiden Seiten (der des Glaubens und der des Wissens) muthig vorzudringen, nur halten wir zugleich die Grenzen streng auseinander!"

Das älteste Evangelium,

eine kritische Wiederherstellung der Urschrift des Evangeliums nach Marcus.

Von

Carl Wittichen.

Aus Wittichen's Nachlass herausgegeben von Pfarrer Lic. Everling, St. Goar a. Rh.

Der frühere, verdienstvolle Mitarbeiter dieser Zeitschrift, Carl Wittichen, hat unter obigem Titel ein druckfertiges Manuscript hinterlassen, auf das Holtzmann schon im Theol. Jahresbericht 1882 und in seinem Nachruf in der Protest. Kirchenzeitg. 1882, No. 22 mit dem Wunsche, dass es veröffentlicht werde, hingewiesen hat. Diese Herausgabe unterblieb und ist in der vorliegenden Form aus buchhändlerischen Schwierigkeiten jetzt kaum noch auszuführen. Die Arbeit enthält nach einem Vorwort in 15 Abschnitten den griechischen und gegenüberstehend den deutschen Text des „ältesten Evangeliums", wie es nach W.'s Ansicht sich ausnahm, vollständig wiederhergestellt. Zahlen innerhalb des Textes deuten auf 180 Erläuterungen hin, die am Ende des Werkes zusammengestellt sind. Der Herausgeber, welcher der gütigen Vermittlung der Wittwe des Verfassers das Manuscript verdankt, glaubt einen Weg gefunden zu haben, den Inhalt der letzten Arbeit des verdienstvollen Theologen zwar nicht so bequem und übersichtlich, aber doch so vollständig, wie es der Autor wollte, den Fachgenossen zu übermitteln. Wir geben statt des Textes bei jeder Abschnittüberschrift die Verse an, welche W. der Urschrift des Marcus zuweist, be-

merken alle Abweichungen von der Textgestalt der Editio octava Tischendorf's und drucken unmittelbar dahinter die in den Erläuterungen enthaltene Motivirung der Abänderungen, Auslassungen und Zusätze ab. So kann man sich ohne grosse Mühe mit dem Text zur Seite ein Bild von dem „ältesten Evangelium" machen, welches natürlich mit der Quelle A in W.'s „Leben Jesu" identisch ist. Aus dem zuverlässigen Register im „Leben Jesu" kann man sich auch rasch darüber orientiren, welche Verse aus dem hier wiederhergestellten Urmarcus dort ausgeschieden sind. Unser Plan, durch Angabe der Abweichungen zwischen den beiden Uebersetzungen des „Leben Jesu" und des Manuscriptes auch einen Ersatz für den Nichtabdruck der letzteren zu schaffen, war leider unausführbar, weil die beiden Uebertragungen in so vielen kleinen Einzelheiten sich unterscheiden, dass eine Aufzählung derselben umständlicher, als der einfache Abdruck geworden wäre. — Dem Leser dieser Zeitschrift muss diese leider erst etwa 10 Jahre nach Herstellung erfolgende Veröffentlichung darum noch willkommen sein, weil sie die Fortführung und den Abschluss der Aufsätze „Zur Marcusfrage" (Jahrg. 1879 und 1881) bildet. — Gern habe ich aus Pietät gegen den edlen Pfarrer meiner Vaterstadt, dessen Persönlichkeit aus der Confirmandenstunde mir noch vor Augen steht, die Umordnung und Herausgabe dieser Arbeit übernommen. Folgende Notizen über W.'s Lebensgang und Werke mögen mir noch gestattet sein. C. W., geb. 7. April 1832 zu Montjoie b. Aachen, studirte in Bonn, Göttingen, Berlin 1852—56, war Pfarrvikar in Castellaun (Hunsrück), Pfr. in Malmedy (Eifel), seit 1870 in Eschweiler b. Aachen, starb 30. März 1882.

Ausser mancherlei Aufsätzen haben ihn unter den wissenschaftl. Theologen seine „Beiträge zur bibl. Theologie etc." (Göttingen 1864—72, 3 Thle.), seine Schrift „Der geschichtl. Charakter des Evgl. Joh." (1869) und vor Allem sein „Leben Jesu in urkundl. Darstellung" (Jena 1876) bekannt gemacht. Dazu möge auf seinen Leitfaden „Die christliche Lehre" (Jena 1874) und für die Leser im praktischen Amt namentlich auf das zu wenig bekannte „Lesebuch für den evgl. Religions-

unterricht in Schule und Haus" (Bonn 1878, 3 Thle. Mk. 2,75), eine Lieblingsarbeit W.'s hingewiesen werden. Einst vielfach freudig begrüsst, hat es die erhoffte Verbreitung nicht gefunden. Vielleicht sucht mancher ein solches Hülfsmittel ohne von der Existenz dieses zu wissen. — Wir lassen nun die Vorrede, welche nur um eine die Uebersetzung betreffende Bemerkung verkürzt ist, folgen.

Vorwort.

Nachdem seit Wilke und Weisse das Evangelium nach Marcus fast unausgesetzt der Gegenstand eingehendster Untersuchungen bezüglich seiner ursprünglichen Gestalt geworden, wie die Namen Holtzmann, Weizsäcker, Scholten zeigen, wird man ein Unternehmen wie das vorliegende nicht für verfrüht oder unausführbar halten können. Allerdings wird die Annahme, dass unser jetziges Marcusevangelium die Ueberarbeitung und theilweise auch Verstümmelung einer älteren Schrift sei, auch von einem Theile derjenigen bestritten, welche sonst in dem zweiten Evangelium die Grundlage der Evangelienbildung erkennen. Wir nennen insbesondere Volkmar und B. Weiss. Allein es führt dies entweder zu der Vorstellung des letzteren, dass der Verfasser des Marcusevangeliums zugleich die zweite Quelle des Matthäus und Lucas, die sogenannte apostolische Quelle, benutzt habe, wobei doch völlig räthselhaft bleibt, wie er dazu kam, aus derselben fast nur einzelne Worte und Sätze aufzunehmen — oder aber zu dem Versuche des ersteren, das Matthäusevangelium als eine Combination von Lucas und Marcus darzustellen, um so die übereinstimmenden Abweichungen jener beiden von dem letzteren in parallelen Stellen, welche sonst unerklärlich wären, auf die Thätigkeit des Lucas zurückführen zu können, wobei aber die Compositionsweise des Matthäus vollends unbegreiflich wird. Ausserdem leiden diese Hypothesen an den Mängeln, dass die von Weiss es nicht zu erklären vermag, wie es komme, dass Matthäus und Lucas unabhängig von einander zum Theil gerade dieselben Worte

und Sätze aus Marcus bei Seite schoben, nämlich alle diejenigen, welche wir eben desshalb dem Ueberarbeiter zuschreiben, die von Volkmar aber, indem sie den Matthäus auf die erste Quelle des Lucas zurückgreifen lässt, ein kritisches Verfahren bei demselben voraussetzt, welches ihm nach allen sonstigen Spuren fremd war. Am ehesten würde sich gegen die Statuirung eines Urmarcus einwerfen lassen, dass die dem Ueberarbeiter zugeschriebenen Partien keine sprachlichen Abweichungen zeigten, wie dies B. Weiss gegenüber Holtzmann gethan hat (das Marcusevangelium S. 19) und dass die Consequenz der Urmarcushypothese verlange, dass jede Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lucas, welche Marcus in parallelen Stellen nicht theile, auch dann auf den Urmarcus zurückgeführt werden müsse, wenn die betreffenden Abweichungen bei Marcus Merkmale der Ursprünglichkeit an sich trügen. Gegen den ersten Einwurf lässt sich mit Grund erwidern, dass die Zusätze des Ueberarbeiters zu geringfügig sind, als dass sich in ihnen die Spracheigenthümlichkeit desselben mehr als in einzelnen Fällen, welche wir in den Anmerkungen notirt haben, hätte offenbaren können, dass sich dagegen im Uebrigen, wie wir ebenfalls dort nachgewiesen, der Merkmale genug finden, an denen der Interpolator zu erkennen ist; gegen den zweiten Einwurf aber sind wir durch die auf bestimmten Beobachtungen beruhende Annahme geschützt, dass der letzte Bearbeiter des Lucasevangeliums das Evangelium nach Matthäus in seiner älteren Gestalt benutzt hat (vgl. mein Leben Jesu S. 43; 78; 81 u. s. w.). Ueberdies glauben wir die Gründe für die Existenz einer älteren Gestalt des Marcusevangeliums in der vorliegenden Arbeit verstärkt zu haben durch den eingehenden Nachweis, dass der Ausfall von Stücken, wie die Bergpredigt, die Erzählung von dem Centurio in Capernaum und von der Ehebrecherin (Joh. 8) und der Schluss des Evangeliums, sich auch durch die Sprachfarbe der bezüglichen Abschnitte bewähre, durch die Aufzeigung von Lücken und Widersprüchen in dem heutigen Marcustexte sowie durch den Hinweis auf die Spuren, welche der ursprüngliche Wortlaut in den anderen Evangelien hinterlassen hat. Sicher erscheint uns jener Nachweis mindestens

in Bezug auf Joh. 7, 53 bis 8, 11, wo bisher nur das Festhalten an dem textus receptus den Zweifel ermöglichte.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen kommen natürlich auch der Marcushypothese überhaupt zu Gute, wie dies insbesondere unsere Ausscheidung des ursprünglichen Marcusschlusses aus Matthäus zeigt. Unseres Erachtens würden ohnehin schon Sprache und Stil des Marcus im Stande sein, die Priorität dieses Evangeliums zu erweisen. Beide sind von solch durchgehender Originalität, dass schon desshalb weder an eine Compilation, wie sie Weiss statuirt, noch an einen Auszug aus den anderen Evangelien zu denken ist. Es verwehrt dies aber nicht minder die Eigenart der Erzählung in Ton und Auffassung, die Plastik der Anschauung und die Naivität und Frische der Darstellung, welche dieses Geschichtsbuch den besten Stücken der althebräischen Geschichtsliteratur zur Seite stellen und wie diese die Productivität Eines begabten Schriftstellers voraussetzen. Es ist dies Evangelium daher auch die Grundlage geworden für die ganze spätere Evangelienliteratur und die Spuren seiner Einwirkung auf Darstellung, Stil und Ausdruck sind noch in entfernten Ausläufern derselben zu erkennen.

Was die Behandlung des überlieferten Textes anlangt, so sind wir von Tischendorf vielfach abgewichen und dann meistens der Textrecension von Weiss gefolgt, dessen „Marcusevangelium“ und Bearbeitung des Meyer'schen Commentars sich um die Verbesserung und das Verständniss des Textes verdient gemacht haben. Jedoch haben wir uns nicht abhalten lassen, auch solche Textemendationen vorzunehmen, die nicht durch die Handschriften, sondern durch die Spracheigenthümlichkeit des Marcus indicirt sind, welche bereits in sämmtlichen Handschriften nicht selten durch den Einfluss der parallelen Texte verwischt worden ist. Nur in den eingefügten Stücken aus den anderen Evangelien haben wir dies unterlassen, um uns nicht den Vorwurf zuzuziehen, dadurch willkürlich die Gründe für ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zu Marcus verstärkt zu haben. Ueber sämmtliche Abweichungen vom Tischendorfischen Texte geben die Erläuterungen Auskunft; dagegen verweisen wir bezüglich der all-

gemeinen Begründung der Priorität des Marcustextes von demjenigen der anderen Synoptiker auf die Einleitung und die kritischen Bemerkungen zu unserem „Leben Jesu“.

Möge die vorliegende Arbeit mit dazu beitragen, die Frage nach den Abhängigkeitsverhältnissen unserer Evangelien, welche die Forschung gegenwärtig noch immer spaltet und von welcher doch so vieles für die geschichtliche Reconstruction des Lebens Jesu abhängig ist, zum Austrag zu bringen. Wir haben uns unsererseits bemüht, bei unseren Studien über die Entstehung der Evangelien den Einwürfen der Gegner der Urmarcushypothese gerecht zu werden, und sind doch immer wieder zu der Erkenntniss gelangt, dass nur die Substituirung einer Grundschrift, wie sie sich durch Ergänzung und Emendirung unseres Marcusevangeliums wieder herstellen lässt, den Process dieser Entstehung begreiflich macht.

Der Verfasser.

Τὸ εὐαγγέλιον Ιησοῦ Χριστοῦ.

Der überlieferte Titel des Buches Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον oder abgekürzt Κατὰ Μάρκον (c. Sin. u. Vat.) ist jedenfalls späteren Ursprungs, da die anderen Evangelien analoge Ueberschriften haben und das κατὰ M. daher geradezu auf diese hinweist (Evangelium gemäss der Abfassung durch Marcus, im Unterschiede von Mt., Lc., Joh.), der Ausdruck εὐαγγέλιον mithin bereits eine schriftliche Darstellung bezeichnet, welcher Sprachgebrauch erst Mitte des zweiten Jahrhunderts auftritt (Just. I apol. 60; Tryph. 101) und überdies die Zurückführung der Schrift auf Marcus sich erst bei Papias (Eus. 3, 40) findet. Dagegen hat sich der ursprüngliche Titel des Buches in dem, wie wir sehen werden, unechten Eingang des Evangeliums (V. 1—3) erhalten, denn wenn hier das Auftreten des Täufers von einem Späteren als ἀρχὴ τοῦ εὐαγ. 'I. Xρ. d. h. als (richtiger) Anfang der frohen Botschaft von Jesu dem Messias bezeichnet wird, so muss derselbe τὸ εὐαγγ. 'I. Xρ. als Ueberschrift des Buches vorgefunden haben. Die Schrift führte demnach den Titel: Τὸ εὐαγγέλιον 'Ιησοῦ Χριστοῦ

und war eine anonyme, wie es die übrigen Evangelien ursprünglich auch waren. Der Verfasser wollte die frohe Botschaft von Jesu dem Messias (der Zusatz υἱοῦ θεοῦ, wenn auch handschriftlich nicht schlecht bezeugt, ist doch schwerlich echt, weil neben Messias selbstverständlich, und daher in einer kurzen Inhaltsangabe der frohen Botschaft überflüssig) seinen Lesern in einer schriftlichen Erzählung von seinem Wirken und seinen Schicksalen darlegen (εὐαγγέλιον war also ursprünglich nicht in dem späteren Sinne einer schriftlichen Darstellung gemeint), und zwar zeigt der Umstand, dass der Verfasser von V. 1—3 den Artikel vor εὐαγγ. stehen lässt, dass er die ihm vorliegende Schrift für das Evangelium κατ' ἐξοχήν, d. h. für das älteste und angesehenste hält.

1. Die Berufung Jesu.

Mc. 1, 4—8. Lc. 3, 17. Mc. 1, 9—13.

V. 4 om. καὶ vor κηρύσσων. Das καὶ vor κηρύσσων, welches Tisch. aufgenommen, ist nach c. Vat. zu tilgen, da letzteres nicht mit ὁ βαπτίζων coordinirt werden kann. Mt. und Lc. lasen es auch nicht, wie dort 3, 1, hier 3, 3 zeigt.

V. 7—8 in der Umgestaltung: 7a καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· 8a ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, 7b ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, 8b αὐτὸς βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Dass Mc. 1, 8a ursprünglich auf V. 7a folgte, ergiebt sich aus einer Vergleichung von Mt. 3, 11 mit Lc. 3, 16.

V. 9 om. ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Der überlieferte Text hat: Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, aber solche vagen Zeitbestimmungen wie die vorliegende, τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ sind sonst dem Mc. fremd und entsprechen der Weise des Matthäus, der die mit einem blossen καὶ aneinander geknüpften Erzählungen des Mc. näher zu verbinden suchte. Die einzige Parallele ist 8, 1, wo sie aber wohl nicht minder von dem Redactor aus Mt. eingeschoben wurde. An der vorliegenden Stelle entnahm er sie aus Mt. 3, 1. Das καὶ ἦλθεν ist bei Mc. häufig (V. 14; 2, 13; 3, 1 u. s. w.).

Die Verse 1—3 sind ein Zusatz des Ueberarbeiters. Dafür spricht schon der Umstand, dass Mt. und Lc. bei ihrer Benutzung des zweiten Evangeliums bei Mc. 1, 4 einsetzen (Mt. 3, 1; Lc. 3, 2) und dann erst das Citat aus Jesaias bringen, dasjenige aus Maleachi aber auslassen. Eine Umstellung jenes Citates seitens des Mt. und Lc., zumal wenn dieselben unabhängig von einander gearbeitet haben, ist hier ebenso unwahrscheinlich wie dass dieselben den Maleachispruch sollten ausgelassen haben. Dazu zeigt der Wortlaut des letzteren, welcher von den LXX abweicht, aber mit Mt. 11, 10 übereinstimmt, seine Verkürzung um einige Worte, welche sich aus dem Streben erklärt, einen nicht zu langen Nebensatz zu bekommen, sowie seine nachlässige Herleitung von Jesaias, das Verfahren eines Compilators, welcher Mt. 3, 3 und 11, 10 mit einander combinirte. Ist nun aber der mit καθὼς beginnende Nebensatz mit dem Vorhergehenden zu verbinden und daher auf ἀρχὴ zu beziehen, wofür die Voranstellung des vorgefundenen Jesaiasspruches, sofern sie andernfalls ohne Bedeutung wäre, und die Analogie von Mc. 9, 13; 14, 21 (vgl. Mt. 26, 24; Apg. 15, 15) sprechen, so kann die Absicht des Ueberarbeiters nur die gewesen sein, durch ein prophetisches Citat zu beweisen, dass das Beginnen der Erzählung mit dem Auftreten des Täufers, wie er es im zweiten Evangelium vorfand, schriftgemäss und dabei richtig sei. Musste aber hierzu eine besondere Veranlassung vorliegen, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass der Ueberarbeiter das Verfahren des älteren Evangelisten gegen das der neueren, welche ihr Evangelium mit der Geburt Jesu begannen, d. h. gegen die Vorgeschichten des Matthäus und Lucas vertheidigen wollte (vgl. L. J. S. 41; 71).

Dass Lc. 3, 17 (= Mt. 3, 12) aus Mc. stammt, ergiebt sich aus der ihm eigenthümlichen Häufung der Pronomina in diesem Satze (vgl. 3, 12; 7, 25; 8, 22; 9, 27 f.; 13, 19) und aus dem Adj. ἄσβεστος, welches nur noch Mc. 9, 43 vorkommt. Der Ueberarbeiter lässt den Vers wohl aus dem Grunde aus, weil er ihm für römische Christen nicht verständlich schien.

2. Die erste Wirksamkeit Jesu in Galiläa.
Mc. 1, 14—45.

V. 14—15 in der Gestalt: καὶ μετὰ τὸ — κηρύσσων, λέγων· μετανοεῖτε., ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Motivirung ist, dem Manuscript gleich, schon in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1881, S. 372 f. veröffentlicht. Zu bemerken ist noch das καὶ μετὰ statt μετὰ δὲ, das Tischd. nach c. Sin. liest. Das Letztere ist hier wie an vielen anderen Stellen eine Aenderung der Emendatoren.

V. 18 ἠκολούθουν. Für den Aor. ἠκολούθησαν setzen wir mit c. Vat. das Impf.; ersterer stammt aus Mt. 4, 20.

V. 25 add. λέγων hinter Ἰησοῦς. Λέγων, von Tischd. nach c. Sin. gestrichen, wurde auf Grund der meisten Handschriften wieder aufgenommen (vgl. Mc. 1, 14; 15, 4; 9, 25; 15, 9).

V. 28 om. τῆς Γαλιλαίας. Der überlieferte Text hat hinter περίχωρον: τῆς Γαλιλαίας, welches eine wegen 1, 14 und 21 überflüssige und noch dazu zweideutige Glosse ist, da sie den Leser verleiten kann, statt an die galiläische Umgegend von Kapernaum an die Umgegend Galiläas zu denken.

V. 29 ἐξελθὼν ἦλθεν. Tischd. liest ἐξελθόντες ἦλθον, was unlogisch ist, wenn man das folgende μετὰ Ἰακ. καὶ Ἰωάν. mit den Subjecten von ἐξελθ. ἦλθον in 1, 16 und 19, wo Jacobus und Johannes bereits genannt sind, vergleicht. Der Plural ist wahrscheinlich durch das εἰσπορεύονται in V. 21 veranlasst. Die aufgenommene Lesart ist aus c. Vat. (vgl. auch Mt. 8, 14).

V. 32 ἔδυσεν. Die Lesart Tischd. ἔδυ aus c. Sin. ist Correctur des sonst nur transitiv gebrauchten Aor. I (vgl. Winers Gramm. 7. Aufl., S. 81).

V. 40 add. αὐτόν hinter γονυπετῶν. Αὐτόν, von Tischd. nach c. Sin. ausgelassen, entspricht der sonstigen Anhäufung der Pronomina bei Mc. (vgl. 12, 8; 15, 20).

V. 45 φανερῶς εἰς πόλιν. Die Voranstellung des φανερῶς vor εἰς πόλιν und εἰσελθεῖν, wie sie c. Al. und Vat. haben, empfiehlt sich durch den Nachdruck, welcher darauf liegt.

3. Die ersten Conflicte Jesu mit den Schriftgelehrten.
Mc. 2, 1—3, 12.

V. 1 εἰς οἶκόν ἐστιν. Für εἰς οἶκον liest Tischd. nach c. Sin., Vat. und Cant. ἐν οἴκῳ, aber die erstere Lesart ist als die schwerere (vgl. unser: er ist ins Haus) vorzuziehen.

V. 7 ὅτι. Die Lesart τί für ὅτι, welche Tischd. aus c. Vat. aufgenommen, ist wohl nur dadurch entstanden, dass diese letztere, dem Mc. sonst so geläufige Partikel zur Einführung von directen Reden an dieser Stelle von dem Abschreiber nicht verstanden wurde.

V. 8 om. τῷ πνεύματι αὐτοῦ, add. αὐτοί nach οὕτως. Der überlieferte Text hat nach Ἰησοῦς den Zusatz τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Derselbe fehlt aber in beiden abgeleiteten Texten (Mt. 9, 4; Lc. 5, 22) und ist derselbe daher als Einschiebsel des Redactors zu betrachten, dazu bestimmt, die Erkenntniss Jesu als eine wunderbare erscheinen zu lassen.

Αὐτοί wird von Tischd. nach c. Sin., Vat. und Ephr. ausgelassen; aber vgl. S. 489 zu Mc. 1, 40.

V. 9. Der überlieferte Text hat hier mehrere Zusätze, nach εἰπεῖν: τῷ παραλυτικῷ, und nach ἔγειρε: καὶ ἆρον τὸν κράββατόν σου. Dass dieselben nicht ursprünglich, sondern aus dem Contexte (V. 5 und 10 f.) entnommene Glossen sind, geht aus einer Vergleichung von Mt. 9, 5 und Lc. 5, 23 hervor.

V. 13 παρὰ τὴν θάλασσαν. Statt παρὰ hat Tischd. nach c. Sin. εἰς aufgenommen, doch ist letzteres nur eine Erleichterung des wegen seiner Prägnanz schwerer verständlichen παρὰ.

V. 14 om. τὸν τοῦ Ἀλφαίου. Hinter Λευεὶν hat der überlieferte Text: τὸν τοῦ Ἀλφαίου. Diese Worte fehlen aber in der Parallele Lc. 5, 27 und sind wohl nur dadurch in den Text gekommen, dass der Ueberarbeiter den Levi fälschlich mit dem Apostel Jacobus 3, 18 identificirte, gleichwie der Redactor des Matthäusevangeliums mit dem Apostel Matthäus (Mt. 9, 9). Einige Handschriften lesen daher auch für Levi geradezu Jacobus (vgl. L. J. S. 101).

V. 15 συνέκειντο.

V. 16. Mit καὶ γραμματεῖς beginnt ein neuer Satz; om. καὶ vor ἰδόντες und καὶ πίνει. Tischd. hat aus c. Sin. und Vat. vor ἰδόντες: Καὶ aufgenommen; allein entweder muss dann das vorhergehende καὶ ἠκολούθουν, einen neuen Satz beginnend, plusquamperfectisch genommen werden, was grammatisch nicht zulässig ist (vgl. Winer's Gramm. S. 253), oder es müssen, wenn es mit dem Vorhergehenden verbunden wird, auch die Schriftgelehrten als Begleiter Jesu erscheinen neben seinen Schülern, was sachlich unmöglich ist. — Der Zusatz καὶ πίνει nach ἐσθίει aber, welcher in c. Sin. und Vat. sowie Mt. 9, 11 fehlt, ist aus Lc. 5, 30 eingedrungen.

V. 22 add. ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς. Der Schlusssatz ist von Tischd. mit Unrecht gestrichen worden. Er findet sich in c. Sin. und Vat., sowie bei Mt. 9, 17 und Lc. 5, 38 und schliesst die Rede prägnant ab.

V. 25 add. αὐτός hinter dem ersten καί. Αὐτός, obwohl in den besten Handschr. fehlend, ist doch schwerlich Glosse und vielmehr nach dem Gesichtspunkt zu Mc. 1, 40 zu beurtheilen, vgl. S. 489.

V. 26 om. πῶς und ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως. Vor Εἰσῆλθεν haben die meisten Handschriften Πῶς, doch fehlt es in c. Vat. und Cant. und stammt aus Mt. 12, 4. — Die Worte ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως hinter θεοῦ aber sind eine Glosse des Redactors, die sich weder Mt. 12, 4 noch Lc. 6, 4 findet (vgl. L. J. S. 107).

3, 1 add. τὴν zu συναγωγήν. Der Artikel vor συναγωγήν, obwohl in c. Sin. und Vat. fehlend, ist beizubehalten. Er findet sich auch Mt. 12, 9 und Lc. 6, 6 und ist nothwendig, da ja dem Contexte nach (2, 1 vgl. 1, 21) nur die Synagoge zu Capernaum gemeint sein kann.

V. 2 om. ἐν und liest θεραπεύσει. Statt θεραπεύσει liest Tischd. nach c. Sin. θεραπεύει, doch ist letzteres nur eine Verallgemeinerung des auf den concreten Fall gehenden Fut. und stammt aus Lc. 6, 7.

V. 6 ἐδίδουν statt ἐποίησαν. Tischd. hat ἐποίησαν (nach c. Sin.), allein die Lesart ἐδίδουν (aus c. Vat.) ist die schwerere.

V. 7 ἠκολούθησαν. καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας. Tischd. setzt

ἠκολούθησαν nach c. Sin. und Ephr. hinter Ἰουδαίας, wodurch die vom Verfasser intendirte Unterscheidung zwischen den Galiläern und den Auswärtigen, welche letzteren er in dem zweiten der beiden coordinirten Sätze besprechen will, zerstört wird.

4. Die erste Lehrthätigkeit Jesu.

Mc. 3, 13—19; Bergpredigt aus Mt. 5, Lc. 6; Mt. 8, 5—10. 13; Mc. 3, 21—4, 12; Lc. 8, 11a; Mc. 4, 14—20. 26—34.

Mc. 3, 17 om. ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς. V. 18 Καναν ίτην statt Καναναῖον. Der überlieferte Text hat hinter Βοανηργές: ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, eine erklärende Glosse eines Abschreibers, da es andernfalls doch sehr auffallend wäre, dass der Redactor, der dem Buche sonst die Erläuterungen beigab, nicht auch die Ausdrücke Κανανίτης und Ἰσκαριὼθ erklärte. — Für Κανανίτην liest Tischd. nach c. Sin. und Vat. Καναναῖον, was ein aus Κανᾶ falsch gebildetes gentilicium sein würde (statt Καναῖον). Allein für die Lesart Κανανίτην nach c. Alex. u. a. spricht, dass noch Lc. sie im Texte vorfand, da er 6, 15 ζηλωτής dafür gesetzt hat. Die Lesart Καναναῖον scheint aus Mt. eingedrungen zu sein, wo sie das schwer verständliche Κανανίτην ersetzen sollte.

An dieser Stelle folgt im Manuscript der „in Mt. 5 und fragmentarisch in Lc. 6 erhaltene Grundstock der Bergpredigt“. Da Wittichen die Textgestalt dieses Abschnittes in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1879, S. 174—182 schon abgedruckt und seine Herkunft aus Mc. dort, wie in der vorliegenden Arbeit, begründet hat, so genüge eine Aufzählung der benutzten Verse: Mt. 5, 17, 20—22, 27—28. Einschub: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ κλέψεις. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. V. 42. Lc. 6, 38 (bis ὑμῶν). Mt. 5, 33—34a. 37—41. 43—44a. Lc. 6, 27 bis 28, Mt. 5, 45—47. Lc. 6, 34. Mt. 5, 48. 7, 12. — Es ist noch zu bemerken, dass der Eingang jetzt lautet nach Mt. 5, 1: καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων, und Mt. 5, 45 statt τοῦ πατρὸς ὑμῶν mit Lc. 6, 35 (vgl. Mc. 5, 7) τοῦ ὑψίστου gelesen wird.

Mt. 8, 5—10. 13 schliesst sich an; auch die Zugehörig-

keit dieser „Erzählung von dem römischen Centurio" ist in dieser Zeitschrift Jahrg. 1881, S. 373 f. fast wörtlich, wie im Manuscript, von W. ausgeführt worden.

Mt. 9, 32—33 ist hieran in der Fassung angeknüpft: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονιζόμενον. Ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐκβληθέντος ἐλάλησεν ὁ κωφός. Καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι. Vgl. über den vorstehenden Abschnitt im Allgemeinen mein Leben Jesu S. 146 f. Dass vor Mc. 3, 21: Mt. 9, 32 f. = Lc. 11, 14 ausgefallen ist, ergiebt sich daraus, dass auch an diesen beiden Stellen und überdies noch in der Doublette Mt. 12, 22 ff. die Anklage der Schriftgelehrten auf Beelzebulbesessenheit mit der Heilung eines Besessenen durch Jesus in Zusammenhang steht, und dass Mc. 3, 21 f. ohne diesen Zusammenhang dunkel bleiben. Dazu kommt, dass die Erzählung bei Mt. und der Grundlage nach auch bei Lc. den Charakter des Mc. trägt (vgl. zu προσφέρειν Mc. 10, 13; zu δαιμονιζόμενος Mc. 1, 32; 5, 15; zu ἐγένετο. Mc. 4, 4; zu θαυμάζειν Mc. 5, 20; zu ὄχλοι Mc. 10, 1). — Die durch den Ausfall entstandene Lücke hat ein Glossator mit Benutzung von Mc. 2, 1 und 6, 31 durch V. 20 herzustellen gesucht, dessen Unechtheit aus seinem Widerspruche zu V. 21, wo das ἀκούσαντες (nämlich die Hausgenossen, vgl. mein Leben Jesu S. 148) die Nichtanwesenheit Jesu im Hause voraussetzt. V. 21 ist bei Mt. und Lc. ausgefallen, weil dieselben Anstoss daran nahmen.

Mc. 3, 23 om. ἐν παραβολαῖς. Der überlieferte Text hat hier den Zusatz ἐν παραβολαῖς, den aber weder Mt. (12, 25) noch Lc. (11, 17) vorgefunden zu haben scheint.

V. 32 ἴδε und om. καὶ αἱ ἀδελφαί σου. Der überlieferte Text hat statt ἴδε: ἰδού, jedoch ist letzteres aus der Parallele Mt. 12, 47 eingedrungen, gleichwie es auch Mc. 10, 28 und 33 aus Mt. stammt, der constant ἰδού hat, während Mc. sonst nach richtiger Lesart und namentlich da, wo keine Parallele vorhanden ist, ἴδε schreibt (3, 34; 11, 20; 13, 1. 21; 15, 4. 35; 16, 6). — Der Zusatz καὶ αἱ ἀδελφαί σου findet sich weder in c. Sin. und Vat., noch in den abgeleiteten Texten (Mt. 12, 46 und 48; Lc. 8, 19) und ist nach V. 35 gemacht.

V. 33 om. μου hinter ἀδελφοί. Der Zusatz μου fehlt in mehreren Handschr. und scheint aus V. 34 zu stammen.

4, 1 add. τό vor πλοῖον. Der Artikel vor πλοῖον fehlt zwar in den meisten guten Handschriften, scheint aber bloss ausgefallen zu sein, weil man übersah, dass der 3, 9 erwähnte Nachen gemeint ist.

V. 8 αὐξανόμενα und dreimal ἐν statt εἰς. Die Lesart αὐξανόμενα nach c. Sin. und Vat. statt des von Tischd. aufgenommenen αὐξανόμενον ist nicht allein die schwierigere, weil dabei die beiden Partic. auf ἄλλα zurückbezogen werden müssen, sondern ist auch exegetisch richtiger, da bei der anderen Lesart, welche die Partic. mit καρπόν verbindet, dieses letztere gegen den Sprachgebrauch des Contextes (V. 7, vgl. 29) im Sinne von Fruchthalm verstanden werden müsste.

Tischd. liest dreimal εἰς; allein die Lesart ἐν (statt ἓν der Rec.) nach c. Alex. ist die schwierigere. Aus beiden Lesarten entstand dann die mit εἰς und ἐν wechselnde in c. Vat.

V. 10 ἠρώτων. Die grammatisch falsche Form ἠρώτουν, welche Tischd. hier wie Mt. 15, 23 aufgenommen hat, ist zwar nicht ohne Beispiel in der späteren Gräcität, ist aber zu schwach bezeugt und sonst ohne Analoga im N. T.

Statt V. 13 ist Lc. 8, 11a ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή aufgenommen. Die Begründung findet sich in dieser Zeitschrift Jahrg. 1881, S. 374 f. mit dem Manuscript übereineinstimmend.

V. 21—25 sind ein späteres Einschiebsel (vgl. L. J. S. 116, 156), hauptsächlich aus Lc. 8, 16—18. Dafür spricht, dass die hier zusammengestellten Sprüche zum Theil in einem von dem ursprünglichen (Mt. 5, 15; Lc. 6, 38) ganz abweichenden Sinne genommen werden müssen und dass sie gar nicht oder doch nur sehr gezwungen in logischem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und unter einander gebracht werden können, was beides der sonstigen Weise des Mc. widerstreitet, sowie dass die Form der Sprüche das Verfahren eines Compilators zeigt. In dem Spruche V. 21 ist, wie das neben einander stehende μόδιον und κλίνη zeigt, gleichzeitig Mt. 5, 15 und Lc. 8, 16 benutzt, in V. 22 erinnern

die beiden Derivativa von κρύπτειν an den Wortvorrath der zweiten Quelle des Mt. und Lc. (vgl. Jahrb. Jahrg. 1879, S. 174 ff.). V. 23 ist Wiederholung von Mc. 4, 9, in V. 24 ist καὶ προςτεθήσεται ὑμῖν eine kürzere Fassung von Lc. 6, 38 a, und V. 25 scheint nach seiner variabelen Stellung in den Texten (Mt. 13, 12; 25, 29) ursprünglich aus der zweiten Quelle zu stammen.

V. 26 add. ἐάν hinter ὡς. 'Εάν fehlt in c. Sin. und Vat., ist aber für die Satzconstruction nicht zu entbehren.

V. 34 καί χωρίς statt χωρὶς δέ. Das von Tischd. statt καὶ aufgenommene δέ ist gewöhnliche Verdeutlichung des dem Mc. geläufigen und viele logischen Beziehungen umfassenden καί.

5. Wunderthaten Jesu.
Mc. 4, 35—5, 43.

V. 36 om. δέ. Das von Tischd. aufgenommene δὲ nach ἄλλα ist nach c. Sin. und Vat. zu streichen, weil ohne Analogie bei Mc. Es ist wohl nur gewöhnliche Vertauschung mit καί, welches letztere dann aus Versehen stehen blieb.

V. 38 καὶ αὐτὸς ἦν. Tischd. behält gegen c. Sin. und Vat. die Wortfolge καὶ ἦν αὐτός bei, obwohl αὐτός den Nachdruck hat.

V. 41 ὑπακούει αὐτῷ. Die Lesart αὐτῷ ὑπακούει stammt aus Mt. 8, 27 (vgl. dagegen Lc. 8, 25), findet sich in c. Vat. nicht und ist unangemessen, weil der Nachdruck auf ὑπακούει liegt.

5, 1 om. τῆς θαλάσσης und setzt Γαδαρηνῶν. Τῆς θαλάσσης nach εἰς τὸ πέραν ist ein Glossem des Ueberarbeiters (vgl. Mt. 8, 28 und Mc. 4, 35). — Die Lesart Γαδαρηνῶν nach c. Alex. und Ephr., statt deren Tischd. nach c. Sin., Vat. und Cant. Γερασηνῶν setzt, ist nicht allein in der Parallele Mt. 8, 28 am besten bezeugt und auch bei Lc. 8, 26 wenigstens in c. Al. erhalten, sondern ist auch, da Gerasa an der Grenze Peräas gegen Arabien, zwei Tagereisen vom Ufer des Sees, lag, ein gleichnamiger oder auch Gergesa (nach Origenes) genannter kleiner Ort aber, wenn er auch am östlichen Seeufer im heutigen Gersa nachweisbar wäre,

doch jedenfalls kein Stadtgebiet (χώρα) hatte, sachlich allein haltbar, will man nicht bei dem Verfahren der Urschrift des Marcusevangeliums, die jedenfalls in Palästina entstand, Unkenntniss der Ortsverhältnisse voraussetzen. Vgl. Keim, Geschichte Jesu, S. 528 ff.

V. 2 ἀπάντησεν. Tischd. liest ὑπήντησεν, allein dasselbe stammt wohl aus den parallelen Texten, und Mc. hat auch 14, 13 das an der vorliegenden Stelle noch in c. Al. erhaltene ἀπάντησεν.

V. 13 om. ὡς δισχίλιοι. Der Zusatz ὡς δισχίλιοι nach εἰς τὴν θάλασσαν findet sich in den Parallelen: Mt. 8, 32; Lc. 8, 33 nicht und ist daher anzunehmen, dass derselbe vom Ueberarbeiter herrühre, welcher sich durch die „μεγάλη ἀγέλη“ in V. 11 zu dieser Näherbestimmung anregen liess.

V. 15 om. τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα. Der überlieferte Text hat hinter σωφρονοῦντα: τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, offenbar eine Glosse aus V. 9, die das σωφρονοῦντα, welches doch schon seinen Gegensatz an δαιμονιζόμενον hat, illustriren soll und sich Lc. 8, 35 nicht findet.

V. 21 πάλιν εἰς τὸ πέραν. Tischd. liest das πάλιν nach c. Sin. und. Cant. hinter τὸ πέραν, wo es denn natürlicher mit συνήχθη zu verbinden wäre, eine zu fern liegende Rückbeziehung auf 4, 1.

V. 26 παρ' αὐτῆς. Die Lesart ἑαυτῆς nach c. Sin. statt αὐτῆς ist öftere Correctur in dieser Handschrift und ist auch logisch nicht motivirt.

V. 34 om. von καί an. Der überlieferte Text hat hier den Zusatz καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου, der nach dem ὕπαγε εἰς εἰρήνην keinen rechten Sinn mehr hat, in Mt. 9, 22 und Lc. 8, 48 fehlt und aus V. 29 entnommen ist.

V. 36 om. τὸν λόγον λαλούμενον. Die Worte τὸν λόγον λαλούμενον nach παρακούσας sind eine Glosse, welche in der Parallele Lc. 8, 50 fehlt.

V. 41 om. von ὅ an. Der überlieferte Text fügt erklärend hinzu: ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, ein Zusatz des Ueberarbeiters für des Aramäischen unkundige Leser (vgl. S. 492 zu 3, 17).

6. Erweiterte Thätigkeit Jesu in Galiläa.

Mc. 6, 1—51.

V. 2 καὶ τίς ἡ σοφία καὶ αἱ δυνάμεις. Der überlieferte Text lautet nach der besten Lesart aus c. Sin. und Vat.: καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι. Dass diese Näherbestimmungen zu σοφία und δυνάμεις nicht ursprünglich sind, geht aus der Parallele Mt. 13, 54 hervor, wo sie sich wegen des Strebens dieses Evangelisten nach Deutlichkeit sicher vorfänden, wenn er sie bei Mc. gelesen hätte.

V. 4. Statt ἑαυτοῦ αὐτοῦ, vgl. S. 496 zu 5, 26; om. ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ. Hier findet sich im überlieferten Texte der Zusatz καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ, eine nach Vollständigkeit strebende, ursprünglich vielleicht zu καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ gehörige Glosse, welche sich Mt. 13, 57 nicht findet.

V. 5 om. 5 b. Der überlieferte Text hat hier den Zusatz: εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. Derselbe widerspricht dem vorhergehenden οὐδεμίαν δ., ist durch den Anstoss hervorgerufen, den der Ueberarbeiter daran nahm, dass Jesus in Nazareth keine Wunder verrichten konnte, und fehlt bei Mt. 13, 58, der denselben Anstoss durch den Zusatz οὐκ δυν. πολλάς beseitigte.

V. 13 om. 13 b. Hier finden sich im überlieferten Texte noch die Worte angefügt: καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον. Dieselben fehlen in der Parallele Lc. 9, 6, stehen im Widerspruche mit dem Auftrage Jesu in V. 7, wo zwar des Dämonenaustreibens, nicht aber des Heilens sonstiger Krankheiten Erwähnung gethan wird, und enthalten den dem Mc. fremden Ausdruck ἄρρωστος für krank, der sich nur in den späteren Zusätzen zum Texte 6, 5 und 16, 18 findet. Der Ueberarbeiter trug hier den späteren Gebrauch des Oelsalbens der Kranken (vgl. Jac. 5, 14) in die evangelische Geschichte ein, um denselben dadurch zu stützen.

V. 14 ἔλεγον. Die von Tischd. aufgenommene Lesart ἔλεγεν aus c. Sin., Al. und Ephr. statt ἔλεγον aus c. Vat. und Cant. wurde von Lc. nicht im Texte gelesen (vgl. Lc. 9, 7) und greift V. 16 vor.

V. 17 om. ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Hier findet sich im überlieferten Texte der Zusatz: ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν, offenbar ein überflüssiges und unklares Glossem, wenn man V. 18 ff. vergleicht, und bei Mt. (14, 3) nicht vorhanden.

V. 25 βαπτίζοντος. Die von Tischd. an dieser Stelle (nicht aber unmittelbar vorher: V. 24), wenn auch nach den besten Handschriften, gelesene Form τοῦ βαπτιστοῦ stammt aus Mt., denn Mc. braucht sonst nach überwiegender Bezeugung das Part. βαπτίζων, welches daher auch 8, 28 gegen die Handschriften zu setzen ist.

V. 29 ἦλθον und om. αὐτόν. Die von Tischd. aufgenommene Form ἦλθαν findet sich sonst bei Mc. nicht; das von ihm nach ἔθηκαν gelesene αὐτόν aber ist bloss durch c. Sin. bezeugt und ist aus Mt. eingedrungen.

V. 32 ἐν πλοίῳ. Statt ἐν πλοίῳ liest Tischd. τῷ πλοίῳ; allein Mc. gebraucht sonst nicht den blossen Dativ (vgl. 4, 36; 5, 21); der Artikel aber ist mit c. Sin. und Mt. 14, 13 zu streichen, weil hier nicht wie 4, 1. 36; 5, 2. 21 ein bestimmter Nachen gemeint ist.

V. 33. Die Lesart von Tischd. aus c. Sin. und Al.: ἐπέγνωσαν αὐτούς, statt des blossen ἔγνωσαν aus c. Vat. und Cant., ist falsche Erklärung des letzteren, dessen Object nicht Jesus und seine Jünger, sondern V. 32 ist.

V. 35. Tischd. liest γινομένης und lässt αὐτῷ nach προςελθόντες weg, aber für γενομένης sprechen c. Vat., Al., Ephr., für αὐτῷ aus c. Vat. und Ephr. die Häufung der Pronom. bei Mc.; vgl. S. 489 zu Mc. 1, 40.

V. 37 om. ἀποκριθείς. Der überlieferte Text hat vor εἶπεν: ἀποκριθείς; allein der Ausdruck ἀποκριθεὶς εἶπεν gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Mt., der es an 24 Stellen (vgl. das Verzeichniss bei Scholten, das älteste Evangelium, S. 89 f.) setzt, wo es Mc. nicht hat. An der vorliegenden Stelle fehlt es auch bei Mt. 14, 16 und Lc. 9, 13 und scheint sich daher auch in den übrigen Stellen, wo bloss Mc. es hat (10, 51; 11, 14; 14, 48), durch Gewöhnung an die Formeln des Mt. eingeschlichen zu haben.

δώσομεν. Die von Tischd. aufgenommene Lesart δώσωμεν

aus c. Sin. und Cant. ist wahrscheinlich durch das vorangehende ἀγοράσωμεν veranlasst.

V. 38 πόσους ἔχετε ἄρτους. Die Wortstellung πόσους ἄρτους ἔχετε nach c. Sin., Al. und Cant. ist die einfachere, aber darum nicht ursprünglichere.

V. 43 κλάσματα. Die Lesart κλασμάτων bei Tischd. aus c. Sin. ist aus Mt. 14, 20 entlehnt, daher mit c. Vat. κλάσματα zu lesen ist.

V. 52 fehlt. Der überlieferte Text bringt hier noch den Satz: οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. Derselbe rührt jedoch vom Ueberarbeiter her, denn abgesehen davon, dass er in der Parallele Mt. 14, 33 fehlt, so ist die Motivirung des Erstaunens der Jünger über das Wandeln Jesu auf dem See durch Verhärtung des Herzens gegen den Eindruck des Speisungswunders doch eine sehr gesuchte. Dieselbe erklärt sich aber aus den Texten des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters, das Verständniss der Zwölfe herabzusetzen, welche ja auch sonst deutlich hervortritt (vgl. diese Zeitschr. Jahrg. 1881, S. 375).

7. Fernere Wanderungen Jesu.

Mc. 6, 53—7, 25. Mt. 15, 23a. 25—26. Mc. 7, 28—8, 26.

7, 2—5 om. τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις und V. 3—4 und V. 5 das erste καί. Der überlieferte Text hat hinter κοιναῖς χερσίν in V. 2 die Worte: τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις und zwischen V. 2 und 5 die Parenthese: [3]Οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, [4]καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς ἐὰν μὴ ῥαντίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν. Beides sind Einschiebsel des dem Verständniss der Heidenchristen zu Hülfe kommenden Redactors, wie wir solche schon mehrfach gefunden haben. Dafür spricht bezüglich der Parenthese ihre dem Stil des Mc. widersprechende Länge und der Umstand, dass von ihrem Inhalte bei Mt. 15, 1 f. sich keine Spur findet.

V. 6 add. ὅτι hinter αὐτοῖς. Tischd. hat ὅτι vor καλῶς ausgeworfen, obgleich es sich u. a. in c. Vat. findet.

V. 11 om. ὅ ἐστιν δῶρον. Die überlieferten Worte ὅ ἐστιν δῶρον hinter κορβᾶν sind eine erklärende Glosse des Redactors; vgl. S. 499 zu V. 2.

V. 14 λέγει. Statt des λέγει nach c. Vat. liest Tischd. ἔλεγεν; allein der Wechsel der Tempora ist dem Mc. eigenthümlich.

V. 24 ἤθελεν. Für ἤθελεν hat Tischd. nach c. Sin. ἠθέλησεν aufgenommen, welche Lesart jedoch durch die danebenstehenden Aoriste veranlasst zu sein scheint.

V. 25 add. Χαναναία hinter γυνή, om. von εἰσελθοῦσα bis V. 26 καί und V. 27. Hinter V. 26 folgt aus Mt. 15, 23 ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον, Mt. 15, 25 ohne ἐλθοῦσα und Mt. 15, 26 ohne ἀποκριθείς. Das Χαναναία hinter γυνή Mc. V. 25, welches sich Mt. 15, 22 erhalten hat, wurde von Mc. als für heidenchristliche Leser unverständlich ausgelassen und dafür V. 26a: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει eingeschoben, wodurch der Zusammenhang gestört wird. Ebenso hat der Redactor die Verse Mt. 15, 23a; 25f. im Interesse der Heidenchristen umgearbeitet, indem er das anfängliche Schweigen Jesu Mt. 23a und die zweite Bitte der Frau Mt. 25b ausliess, um den Widerstand Jesu zu mildern, hingegen Mc. 27a: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα hinzufügte und statt des οὐκ ἔξεστιν: οὐ γάρ ἐστιν καλόν setzte, um dem Rechte der Heidenmission nichts zu vergeben, wodurch er freilich in Widerspruch zu Mc. 27b und 28 gerieth, da doch auch hier die Vorstellung obwaltet, dass die Heiden überhaupt von den Wohlthaten der persönlichen Wirksamkeit Jesu, um die es sich ja hier allein handeln kann, ausgeschlossen seien. Aus diesem Widerspruch geht zugleich hervor, dass Mt. 15. 25f.; 23a den ursprünglichen Text bewahrt hat, während er allerdings im Uebrigen im Interesse seiner judenchristlichen Tendenz geändert hat (vgl. mein Leben Jesu S. 185). Aus dem aufgenommenen Texte des Mt. haben wir nur das ἀποκριθείς vor εἶπεν getilgt, wozu Mc. V. 27a und S. 498 zu 6, 37 zu vergleichen ist.

V. 33 add. αὐτοῦ hinter δακτύλους. Αὐτοῦ wurde

von Tischd. nach c. Sin. getilgt, aber vgl. S. 489 zu Mc. 1, 40.

V. 34 om. ὅ ἐστιν διανοίχθητι. Der überlieferte Text hat hinter ἐφφαθά: ὅ ἐστιν διανοίχθητι, eine erläuternde Glosse, wozu das S. 499 u. 500 zu 7, 2 und 11 Gesagte zu vergleichen ist.

V. 37 add. ὡς hinter πεποίηκεν. Ὡς, von Tischd. gestrichen, aber in c. Vat. erhalten, ist wohl nur ausgefallen, weil es im Sinne von ὥστε ungewöhnlich ist und daher nicht verstanden wurde.

8, 1 καί statt ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, vgl. S. 487 zu Mc. 1, 9.

V. 3 νήστεις und μακρόθεν εἰσίν. Statt ἥκασιν aus c. Sin. und Al. lesen wir εἰσίν, wofür jenes nur zur Verdeutlichung gesetzt wurde.

V. 7b καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι. Statt des von uns aufgenommenen Textes aus c. Vat. u. a. liest Tischd. nach c. Sin. καὶ εὐλογήσας αὐτὰ παρέθηκεν, offenbar nur eine Vereinfachung des Schwierigeren, welche von anderen Handschr. in anderer Weise versucht wurde.

V. 17—21. V. 17 om. von οὐδὲ συνίετε bis V. 18 ἀκούετε. V. 19 om. καί V. 21b lautet πῶς οὐ νοεῖτε. Der überlieferte Text hat hinter οὔπω νοεῖτε in V. 17 den Zusatz: οὐδὲ συνίετε; Πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; [18] Ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε. Derselbe fehlt bei Mt. 16, 8 und ist nach dem S. 499 zu Mc. 6, 52 Bemerkten, wo der besprochene Zusatz derselbe ist, zu beurtheilen; den zweiten Theil des Einschiebsels entlehnte der Redactor aus Mc. 4, 12, mit der Tendenz, die Zwölfe dem Volke an Verständnisslosigkeit gleichzustellen. Dagegen sind allerdings Mt. 16, 11 f. als Erweiterung von Mc. V. 21 zu betrachten. — In V. 19 ist καί vor πόσους nach c. Vat. gegen Tischd. zu streichen, da es aus Mt. 16, 9 eingedrungen zu sein scheint und die Satzconstruction stört (vgl. V. 20). Für πῶς οὐ νοεῖτε in V. 21 aus c. Vat. liest Tischd. nach c. Sin. und Ephr. οὔπω συνίετε, doch ist die erstere Lesart wegen des fehlenden Objectes die schwerere und wird durch Mt. 16, 11 und 9 gestützt.

V. 23 βλέπεις. Tischd. liest nach c. Sin. und Al. βλέπει,

allein diese Lesart ist nur durch das vorhergehende εἰ, nach welchem die directe Rede auffällig war, veranlasst.

8. Abschluss der Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

Mc. 8, 27—9, 9. 11—40. 42. Mt. 18, 7b. Mc. 9, 43—50.

8, 28 τὸν βαπτίζοντα, vgl. S. 498 zu 6, 25.

V. 31 om. καὶ ἀποδοκιμασθῆναι. In den Handschriften finden sich hinter παθεῖν die Worte καὶ ἀποδοκιμασθῆναι. Aber dieselben fehlen Mt. 16, 21, machen das logische Verhältniss der Satzglieder unklar und scheinen aus Lc. 9, 22 eingedrungen zu sein.

Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. So lesen übereinstimmend Mt. 16, 21 und Lc. 9, 22 sammt der Parallele Mt. 17, 23 und Mc. 9, 31 (nach c. Al.), während der überlieferte Text μετὰ τρεῖς ἡμέρας hat. Letztere Lesart stammt aus Mt. 27, 63, wo sie auf das Vorbild von Jon. 2, 1 (vgl. Mt. 12, 40) zurückzuführen ist. Vgl. L. J. S. 198 und 200.

V. 34b εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν. Tischd. liest statt εἴ τις mit c. Al. ὅστις, allein ersteres findet sich auch sonst bei Mc. (4, 23; 9, 35), während letzteres mit Ausnahme der Parallele 16, 24 dem Mt. eigenthümlich ist. Dasselbe gilt von der aus c. Ephr. und Cant. aufgenommenen Lesart ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν statt ἐλθεῖν; letzteres findet sich auch Mc. 1, 17 und 20, und ersteres scheint aus der Parallele Mt. 10, 38 eingedrungen zu sein. Hinter ἀπαρνησ. ἑαυτόν hat der überlieferte Text den Zusatz καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν, καὶ ἀκολουθείτω μοι, allein da die specielle Todesart Jesu, auf welche doch das Kreuzaufnehmen seiner Jünger und die Nachfolge im Kreuztragen anspielt, sonst in den Leidensverkündigungen bei Mc. fehlt (vgl. V. 31; 9, 31; 10, 34), so ist anzunehmen, dass die Worte aus den Parallelen Mt. 16, 24 (10, 38); Lc. 9, 23 herrühren.

V. 35 om. καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Der überlieferte Text hat hinter ἐμοῦ: καὶ τοῦ εὐαγγελίου, ein erklärender Zusatz, welcher Mt. 16, 25 (10, 39) fehlt.

V. 38 om. von καί τούς bis ἁμαρτωλῷ. Die Handschriften haben hinter ἐπαισχυνθῇ με die beiden Zusätze: καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους und ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ. Der erstere stammt aus Lc. 9, 26, fehlt dagegen in der Parallele Mt. 10, 35 und ist dem in Mc. 8, 35 analog, der letztere ist aus Mt. 12, 39 (16, 4) entlehnt und ist schon desshalb nicht echt, weil die Bezeichnung des ganzen damals lebenden Geschlechtes als abtrünnig und sündig nicht im Sinne des Mc. ist (vgl. 13, 27).

9, 1 om. ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Der Zusatz des überlieferten Textes hinter βασιλείαν τοῦ θεοῦ: ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει fehlt in den beiden Parallelen Mt. 16, 28 und Lc. 9, 27 und ist schwerlich ursprünglich.

V. 8 εἰ μή statt ἀλλά, V. 9 ἐκ τοῦ ὄρους. Tischd. liest in V. 8 nach εἶδον statt εἰ μή: ἀλλά, doch ist ersteres (aus c. Sin. und Vat.) ganz Marcianisch (2, 7. 26; 5, 37; 8, 14 u. s. w.). Für ἐκ τοῦ ὄρους hat derselbe nach den meisten Handschriften ἀπὸ τ. ὄ., allein jene Lesart aus c. Vat. ist die schwierigere.

V. 10 fehlt. V. 10, welcher Mt. 17, 9 fehlt, ist ein Zusatz des Ueberarbeiters, der nach 8, 31 ganz unmotivirt und nach dem S. 499 zu Mc. 6, 52 Bemerkten zu beurtheilen ist.

V. 11 om. οἱ Φαρισαῖοι καί. Tischd. hat aus c. Sin. οἱ Φαρισαῖοι καί aufgenommen, allein die Worte fehlen auch Mt. 17, 10, obgleich die Zusammenstellung von Pharis. und Schriftg. gerade dem Mt. eigenthümlich ist (vgl. in dieser Zeitschr. Jahrg. 1881, S. 373 ff.).

V. 12 add. μὲν hinter ἐλθών und schreibt ἐξουθενηθῇ. Das von Tischd. nach c. Cant. gestrichene μέν, dem kein δέ entspricht, ist gerade seiner Unregelmässigkeit wegen beizubehalten. Für ἐξουθενηθῇ aus c. Vat. und Cant. hat Tischd. ἐξουθενω(η)θῇ, allein ersteres ist seltener.

V. 17 ἀκάθαρτον. Der überlieferte Text hat in V. 17 hinter πνεῦμα: ἄλαλον wie in V. 25b vor demselben: τὸ ἄλαλον καὶ κωφόν. Dagegen beschreiben Mt. 17, 15. 18 und Lc, 9, 38. 42 den Knaben als einen an Convulsionen leidenden Besessenen, und auch Mc. drückt sich in V. 27 so aus, dass wir dies, nicht aber Taubstummheit bei demselben vor-

auszusetzen haben. Im ursprünglichen Texte stand wahrscheinlich bloss ἀκάθαρτον (vgl. V. 25a) und die Taubstummheit stammt aus Mc. 7, 32 und 37.

V. 18 add. αὐτόν hinter ῥήσσει.

V. 20 ἐσπάραξεν. Da auch V. 26 das Simplex steht, so ist zu vermuthen, dass die Lesart συνεσπάραξεν statt ἐσπάραξεν (c. Al.) aus Lc. 9, 42 eingedrungen ist.

V. 25 om. ὁ vor ὄχλος. Tischd. hat den Artikel vor ὄχλος aufgenommen, allein derselbe fehlt in c. Vat., Ephr. und Cant., und erklärt sich seine Hinzufügung durch Bezugnahme auf V. 14, während doch das ἐπισυντρέχει auf neuen Volkszulauf deutet.

Τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα, vgl. zu V. 17.

V. 31 τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, vgl. zu 8, 31. S. 502.

V. 35 om. καὶ πάντων διάκονος. Der Zusatz καὶ πάντων διάκονος im überlieferten Texte stammt aus Mc. 10, 43, fehlt daher bei Mt. 18, 4 und Lc. 9, 48, wo bloss das ἔσχατος zum Ausdruck kommt, und stört die an dieses Wort anknüpfende Symbolik der Vorstellung des Kindes.

V. 37 τῶν τοιούτων παιδίων. Statt τῶν τοιούτων π. liest Tischd. nach c. Sin. und Ephr. τῶν παιδίων τούτων, allein diese Lesart scheint durch Lc. 9, 48 und Mt. 18, 4 veranlasst zu sein und verdunkelt das Symbolische der Kindervorstellung (vgl. auch Mc. 10, 14).

V. 41 fehlt ganz. Derselbe zerstört den logischen Zusammenhang zwischen V. 40 und 42, findet sich Lc. 9, 50 nicht und ist eine spätere Form von Mt. 10, 42, wie das ὅτι Χριστοῦ ἐστέ (vgl. 1 Cor. 1, 12) zeigt.

Hinter V. 42 folgt Mt. 18, 7 von ἀνάγκη an. Dass dieser Vers aus Mt., wo nun der Lc. 17, 1 fehlende Anfang des Ausspruches durch das universalistische κόσμος an die Weise des Mt. erinnert (vgl. 13, 38; 5, 14), ursprünglich an dieser Stelle stand, wird durch die Parallele Mt. 18, 6 ff. (vgl. auch Lc. 17, 1 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht. Entsteht doch so auch ein leidlicher Uebergang zu der Rede Jesu über die (inneren) Anreizungen zum Bösen.

V. 43 fehlt und hinter γέενναν in V. 45 stehen die Worte εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. Tischd. hat in V. 45 die Worte εἰς

τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον gestrichen, sie dagegen in V. 43 aufgenommen. Dadurch geht die Steigerung des Ausdruckes, wie sie V. 42; 45; 48 dem Pathos der Rede entspricht, verloren. Die Handschriften zeigen in dieser Beziehung mannichfache Variationen.

V. 50 a ist ausgefallen. Hinter V. 49 hat der überlieferte Text noch die Worte: 50a Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; dieselben stammen, wie die von Mt. 5, 13 abweichende Form des Ausspruches zeigt, aus Lc. 14, 34 und passen weder zu V. 49 (nach Entfernung der eine falsche Erklärung des ersten Verstheiles nach Lev. 2, 13 enthaltenden Glosse καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται, welche in c. Sin. und Vat. fehlt), welcher von der sittlichen Kräftigung des Menschen durch das Feuer der bekämpften Versuchung spricht (vgl. zu dieser Bedeutung von ἁλίζειν Num. 18, 19; 2 Chr. 13, 5, wo der Salzbund einen dauernden und festen Bund bezeichnet, und bezüglich des Feuers Sach. 13, 9; Sir. 2, 5; 1 Petri 1, 7), noch zu V. 50, wo von der Beständigkeit, insbesondere in der Eintracht (vgl. auch Knobel zu Levit. 2, 13) die Rede ist.

9. Der Zug nach Jerusalem.

Mc. 10, 1—11. Mt. 19, 10—12. Mc. 10, 13—52.

In dem vorstehenden Abschnitte Mc. 10, 1—12 sind folgende Veränderungen vorgenommen worden: Mit c. Al., Vat. und Cant. haben wir, abweichend von Tischd., den Artikel vor Φαρισαῖοι getilgt, da seine Hinzufügung erklärbarer ist als seine Weglassung, ferner in V. 2 die in der Parallele Mt. 19, 3 nicht vorhandene überflüssige Glosse ἀνδρί nach ἔξεστιν und in V. 3 das ἀποκριθείς vor εἶπεν aus dem überlieferten Texte gestrichen, welches aus Mt. 19, 4 stammt und worüber im Uebrigen S. 498 zu Mc. 6, 37 zu vergleichen ist, und dagegen in V. 5; 6 und 11 aus den Parallelen Mt. 19, 8; 4 und 9 das recitative ὅτι eingefügt, welches gemäss dies. Zeitschr. 1879, S. 177 hier nur aus Mc. herstammen kann. In V. 7 wurde hinter μητέρα: αὐτοῦ getilgt, welches Tischd. aus c. Sin. aufgenommen (vgl. S. 494 zu Mc. 3, 33),

sodann in V. 9 hinter μοιχᾶται: ἐπ' αὐτήν aus dem überlieferten Text ausgelassen, da dasselbe in den Parallelen Mt. 19, 9 und Lc. 16, 18 fehlt und eine erklärende Glosse ist, ebenso V. 12 gestrichen, da die Entlassung des Mannes durch die Frau ausserhalb des Gesichtskreises sowohl der gestellten Frage (V. 2) als des jüdischen Eherechtes liegt, in der Parallele Mt. 19, 9 fehlt und daher vom Redactor herrühren muss, welcher Rücksicht auf römische und griechische Verhältnisse nahm, und dafür aus Mt. 19 V. 10—12 aufgenommen, welcher Passus sich an das Vorhergehende so genau anschliesst, dass er schwerlich aus der zweiten Quelle des Mt. herstammt, mit Ausnahme des βασιλείας τῶν οὐρανῶν sprachlich nichts enthält, was nicht aus der Urschrift des Mc. herrühren könnte und vom Redactor wohl nur wegen des naheliegenden Missverständnisses seines Inhaltes ausgelassen wurde.

10, 13 ἐπετίμησαν αὐτοῖς. Statt dessen liest Tischd. mit c. Al. und Cant. ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν, doch ist das Impf. wohl nur durch das vorhergehende προσέφερον veranlasst und τ. προςφ. ist Erläuterung des missverständlichen αὐτοῖς.

V. 19 μὴ φονεύσῃς vor μὴ μοιχεύσῃς, om. σοῦ hinter μητέρα. So lesen wir nach c. Vat. und Ephr., während Tischd. das μοιχεύσῃς nach c. Al. und Sin. voranstellt. Diese Umstellung scheint aus Lc. 18, 20 herzurühren. Zu der Auslassung des von Tischd. hinter μητέρα aus c. Sin. und Ephr. aufgenommenen σου vgl. S. 494 zu Mc. 3, 33; 10, 7.

V. 21 om. τοῖς vor πτωχοῖς. Tischd. hat aus c. Sin., Ephr. und Cant. den Artikel vor πτωχοῖς aufgenommen, doch fehlt derselbe auch bei Lc. 18, 22, der auch übrigens den ursprünglichen Wortlaut am treuesten bewahrt hat.

V. 24 add. hinter ἐστίν noch τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν. Diese Worte hat Tischd. nach c. Sin. und Vat. weggelassen; allein der Satz ist ohne dieselben eine blosse Wiederholung von V. 23b.

V. 28 ἴδε, vgl. S. 493 zu Mc. 3, 32.

V. 29 om. ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου und V. 30 om. von

οἰκίας bis διωγμῶν. Der überlieferte Text hat in V. 29 hinter ἕνεκεν ἐμοῦ noch den Zusatz καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου. Derselbe fehlt jedoch in der Parallele Mt. 19, 29, vgl. S. 502 zu Mc. 8, 35. Ebenso hat derselbe mit Ausnahme des c. Sin. in V. 30 hinter ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ noch die Worte: οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν. Dieselben fehlen jedoch in den Parallelen Lc. 18, 30 und Mt. 19, 29, sind aus V. 29 wiederholt und enthalten eine grob sinnliche Anschauung, welche nicht von Mc. herrühren kann.

V. 32 om. τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν. Der überlieferte Text hat hinter λέγειν den Zusatz τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν; aber die Worte collidiren mit der folgenden mit ὅτι eingeleiteten directen Rede und fehlen in den Parallelen Mt. 20, 17 und Lc. 18, 31.

V. 33 ἴδε, vgl. S. 493 zu Mc. 3, 32.

V. 34 τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Tischd. liest auch hier μετὰ τρεῖς ἡμέρας; allein auch die Parallelen Mt. 20, 19 und Lc. 18, 33 haben wie c. Al. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

V. 35. Das δύο vor υἱοί, welches Tischd. gegen c. Vat. und Ephr. weggelassen, fiel wohl nur aus, weil es überflüssig erschien.

V. 37 om. σου hinter dem zweiten εἷς. Das von Tischd. hinter εἷς aufgenommene σου fehlt in c. Vat. und Cant., vgl. S. 506 zu 10, 19.

V. 44 εἶναι. Statt des εἶναι hat Tischd. aus c. Al. γενέσθαι aufgenommen; aber für ersteres spricht ausser den meisten Handschriften auch Mt. 20, 27.

V. 46 om. ὁ υἱὸς Τιμαίου vor Βαρτιμαῖος, offenbar eine erklärende Glosse für heidenchristliche Leser.

V. 47 und 48 ὁ υἱός. Für ὁ υἱὸς Δαυείδ in V. 47 und 48 hat Tischd. υἱὲ Δ. aufgenommen, an der ersteren Stelle auf Grund vieler, an der letzteren auf Grund aller Handschriften; allein abgesehen davon, dass sich an jener Stelle der Nomin. noch in c. Al. und Cant. erhalten hat, lesen in den Parallelen Mt. 20, 30 f. die c. Ephr. und Cant. ebenfalls den Nomin., welchen Mc. auch sonst vocativisch gebraucht (5, 8; 15, 32).

V. 51 λέγει für das erste εἶπεν. Statt λέγει liest Tischd. εἶπεν, doch scheint dies aus der Parallele Mt. 20, 32 eingedrungen zu sein, da die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν sonst dem Mc. fremd ist (vgl. S. 498 zu Mc. 6, 37), das λέγει hat sich im c. Al. erhalten (vgl. 11, 33; 15, 2).

V. 52 Καὶ ὁ Ἰησοῦς. Statt Καὶ ὁ Ἰ. aus c. Vat. u. a. liest Tischd. Ὁ δὲ Ἰ., aber noch Lc. 18, 42 ist das erstere erhalten, welches die Ueberarbeiter doch sonst öfter in letzteres umwandeln.

10. Die ersten drei Tage in Jerusalem.

Mc. 11, 1—24. 27—33. 12, 1—17. Joh. 7, 53—8, 1.

11, 1 εἰς Βηθφαγῆ. Während Tischd. nach c. Cant. καὶ εἰς Βηθανίαν liest, haben die meisten Handschr. εἰς Βηθφαγὴ καὶ (εἰς) Βηθανία(ν). Dagegen hatte der ursprüngliche Text wahrscheinlich nur εἰς Βηθφαγῆ, da bloss dies sich Mt. 21, 1 erhalten hat, und die gewöhnliche Lesart stammt aus Lc. 19, 29, wo Βηθανία aus Mc. 11, 11 f einfloss. Ueberdies stimmt nun die Lesart Βηθφαγῆ mit den topographischen Verhältnissen (vgl. L. J. S. 289 f.).

V. 2 ἐκάθισεν. Tischd. liest nach der Mehrzahl der Handschr. κεκάθικεν; aber der Aor. (aus c. Cant.) ist bei Mc. gebräuchlicher.

V. 3 εἴπατε ὅτι vgl. in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1879, S. 177.

V. 4 om. τόν und τήν. Der Artikel vor πῶλον und θύραν, welcher in c. Vat. fehlt und von Tischd. beibehalten wurde, verdankt bloss dem Rückblick auf V. 2 seine Aufnahme.

V. 13 om. ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων. Der überlieferte Text hat hinter φύλλα den Zusatz ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων. Derselbe fehlt jedoch Mt. 21, 19 und ist eine gedankenlose Glosse, weil dadurch die Voraussetzung, dass Jesus auf dem Baume wegen seiner Belaubtheit vorzeitige Feigen vermuthete, abgeschnitten und so das Suchen nach Feigen und die Verfluchung des Baumes sinnlos wird.

V. 17 om. πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Der überlieferte Text hat hier noch die Worte πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; allein dieselben

fehlen in den Parallelen Mt. 21, 13 und Lc. 19, 46 und sind von dem Redactor mit Rücksicht auf die Heidenchristen nachträglich aus Jesaias hinzugefügt worden.

V. 19 ἐξεπορεύοντο. Statt ἐξεπορεύοντο aus c. Al. und Vat. liest Tischd. ἐξεπορεύετο, aber der Singular scheint aus V. 11 eingedrungen zu sein.

V. 25. Im überlieferten Texte folgt hier noch der Satz: [25] Καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Allein derselbe steht hier ebenso unpassend wie der auch von Tischd. nach c. Sin. und Vat. gestrichene V. 26, ist mit diesem aus Mt. 6, 14f. eingeschleppt, weil er ebenfalls vom Gebet handelt, und fehlt in der Parallele Mt. 21, 22.

V. 29 add κἀγώ hinter ὑμᾶς. Das κἀγώ hat Tischd. nach c. Vat. und Ephr. gestrichen, allein Mt. und Lc. fanden dasselbe im Texte vor (Mt. 21, 24; Lc. 20, 3).

Ueber die Aufnahme von Joh. 7, 53 und 8, 1 vgl. das Folgende.

11. Der vierte Tag in Jerusalem.

Joh. 8, 2—11. Mc. 12, 18—13, 37.

Ueber die Aufnahme von Joh. 7, 53—8, 11 (Ehebrecherin) hat W. fast wörtlich dem Manuscript entsprechend in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1881, S. 367 sich geäussert; dort ist auch die Textgestaltung S. 370 abgedruckt und motivirt.

Mc. 12, 23 om. γυναῖκα. Der überlieferte Text hat hinter αὐτήν den Zusatz γυναῖκα, doch scheint derselbe aus Lc. 20, 33 zu stammen; vgl. Mc. V. 20f. und Mt. 22, 25, wo derselbe fehlt.

V. 26—27 om. die letzten drei Male das ὁ vor θεός und πολὺ πλανᾶσθε. Tischd. hat durchweg den Artikel vor θεός aufgenommen, allein derselbe ist an der zweiten, dritten und vierten Stelle mit c. Vat. und Cant. zu streichen, an jenen beiden nach Analogie von Mc. 3, 4 und 13, 3, an diesen, weil hier θεός Prädicat ist (vgl. auch Lc. 30, 38). Hinter ζώντων hat der überlieferte Text den Zusatz: πολὺ πλανᾶσθε,

allein derselbe fehlt übereinstimmend Mt. 22, 32 und Lc. 20, 38 und ist wahrscheinlich aus V. 24 entnommen.

V. 29—33. Der überlieferte Text hat in V. 29 hinter πρώτη ἐστίν: ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καί, in V. 30 hinter τ. ψυχῆς σου, mit Ausnahme von c. Cant.: καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου, in V. 32 hinter ὅτι: εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ, καὶ und in V. 33 hinter καρδίας: καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως. Der erste und dritte Zusatz fehlt übereinstimmend in Mt. 22, 37 und Lc. 20, 27 und ist wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Heidenchristen von dem Ueberarbeiter aus Deut. 6 hinzugefügt worden; der zweite stammt aus Mt. 22, 37, von wo ihn die Abschreiber auch nach Lc. 10, 27 herübernahmen, der vierte ist nur eine andere Form des zweiten, beide aber sind mit ἐξ ὅλης τῆς καρδίας gleichbedeutend, wie die LXX. zeigen, wo an der Stelle dieses ἐξ ὅλ. τ. διανοίας steht und von wo letzteres von Mt. überflüssig in den Text herübergenommen wurde. In V. 32 haben wir mit c. Vat. am Anfange das von Tischd. aufgenommene καί getilgt, dessen Hinzufügung sich, wenn man auf V. 24 und 29 hinsieht, besser erklärt als seine Weglassung, und in V. 33 den gleichfalls von Tischd. aufgenommenen Artikel von θυσιῶν, welcher in den meisten Handschr. fehlt, gestrichen, vgl. zu V. 26.

V. 36 κάθισον und ὑποκάτω. Statt κάθισον aus c. Vat. liest Tischd. κάθου; aber jenes entspricht der Analogie in V. 41 und 14, 32. Ebenso hat derselbe statt ὑποκάτω, welches sich in c. Vat., Ephr. und Cant. findet, ὑποπόδιον aufgenommen, aber jenes hat, abweichend von den LXX. auch Mt. 22, 44.

V. 40 κατέσθοντες. Statt καθέστοντες aus c. Vat. liest Tischd. κατεσθίοντες, allein für ersteres spricht die Analogie von 1, 6.

V. 42 om. ὅ ἐστιν κοδράντης. Der Zusatz des überlieferten Textes hinter δύο: ὅ ἐστιν κοδράντης ist eine erklärende Glosse, welche Lc. 21, 2 fehlt.

V. 43 ἔβαλεν. Statt ἔβαλεν, wofür die Mehrzahl der Handschriften und Lc. 21, 3 sprechen, hat Tischd. βέβληκεν aufgenommen (vgl. auch S. 508 zu Mc. 11, 2).

13, 4 om. πάντα. Der überlieferte Text hat hier noch den Zusatz πάντα; aber vgl. Mt. 24, 25; Lc. 21, 7.

V. 9 om. ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Diese Worte sind aus Mt. 24, 8 (vgl. Lc. 21, 11) eingedrungen, da die ὠδῖνες nur verständlich werden durch Rückbeziehung auf die Begriffe παρουσία und συντελεία τοῦ αἰῶνος in Mt. V. 3, welche Mc. nicht hat.

V. 15 εἰσελθέτω τι ἆραι. Tischd. liest statt dessen εἰσελθάτω ἆραί τι, allein die Lesart des c. Vat. und Ephr. ist die originellere.

V. 22 om. ψευδόχριστοι, V. 23 om. πάντα. Tischd. liest in V. 22: ἐγερθήσ. δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται; allein das δέ aus c. Sin. und Ephr. statt γάρ hat nur Sinn, wenn etwas Neues eingeführt wird, d. h. wenn statt der falschen Messiasse und Propheten mit c. Cant. nur die letzteren genannt werden, da von den ersteren bereits V. 21 die Rede war. Wie das γάρ, so stammen daher auch die ψευδόχριστοι aus Mt. 24, 24. Bezüglich des überlieferten Zusatzes πάντα hinter ὑμῖν in V. 23 vgl. Mt. 24, 25 und oben zu V. 4.

V. 31 om. μή. Die Lesart οὐ μή statt des blossen οὐ, welches sich im Vat. findet, ist aus Lc. 21, 33 eingedrungen und widerspricht dem folgenden Ind. fut., bei welchem Mc. nicht οὐ μή gebraucht.

12. Die letzten drei Tage in Jerusalem.

Mc. 14, 1—27. 29—31.

V. 3 τὴν ἀλάβαστρον. Tischd. liest τὸν ἀλάβαστρον, allein die Lesart τήν aus c. Vat. und Ephr. ist wohl bloss durch die abweichende Endung des Substantivs verdrängt worden.

V. 4 om. τοῦ μύρου γέγονεν, V. 5 om. τὸ μύρον. Im überlieferten Texte folgen hinter αὕτη in V. 4 noch die Worte: τοῦ μύρου γέγονεν; allein dieselben fehlen Mt. 26, 8 und sind eine überflüssige Ergänzung des Ueberarbeiters, was nicht minder auch von dem überlieferten τὸ μύρον hinter τοῦτο gilt.

V. 7 om. καί bis ποιῆσαι. Der überlieferte Text bringt hier noch den Satz: καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς πάντοτε εὖ ποιῆσαι; aber derselbe fehlt Mt. 26, 11 und ist ebenfalls eine Ergänzung des Ueberarbeiters, der sich auch durch die latinisirende Verbindung von εὖ ποιῆσαι mit dem Dativ (αὐτοῖς fehlt nur in c. Sin. und ist nur in c. Al. durch den Accus. ersetzt) verräth.

V. 12 om. ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον. Hier folgt im überlieferten Texte noch der Zusatz: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, welcher Mt. 26, 17 fehlt und eine Erläuterung des Ueberarbeiters für heidenchristliche Leser ist.

V. 28 fehlt. Der überlieferte Text bringt hier noch den Satz: [28] ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Allein derselbe stammt aus Mt. 26, 32, wo er ebenso störend ist wie hier und von dem Ueberarbeiter des Matthäus herrührt, welcher die Beziehung von καθὼς εἶπεν ὑμῖν in Mc. 16, 7 bloss auf ὄψεσθε und Mc. 8, 31 (vgl. Lc. 24, 6) verkennend, einen Ausspruch Jesu über seine Rückkehr nach Galiläa fingirte (die Uebereinstimmung von Mc. 16, 7 und Lc. 24, 6 beweist nämlich, dass auch Mt. 28, 7 ursprünglich εἶπεν ὑμῖν gelesen wurde; erst die Abschreiber, indem sie die Rückbeziehung auf 26, 32 übersahen, änderten dies in εἶπον ὑμῖν).

V. 30 om. δίς. Die Handschriften, mit Ausnahme von c. Sin. und Cant., haben nach πρίν den Zusatz δίς; derselbe fehlt aber übereinstimmend in Mt. 26, 34 und Lc. 22, 34.

V. 31 om. δέ vor καί. Mit Ausnahme des c. Vat. lesen die Handschriften δὲ καί, aber vgl. S. 495 zu Mc. 4, 35.

13. Jesu Gefangennahme und Verurtheilung.

Mc. 14, 32—72.

V. 36 om. ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι, add. εἰ δυνατόν ἐστιν. Der überlieferte Text hat hier den Zusatz ὁ πατήρ und statt εἰ δυνατόν ἐστιν die Worte: πάντα δυνατά σοι. Ersterer ist ein erklärender Zusatz für heidenchristliche Leser (vgl. Gal. 4, 6), der Mt. 26, 39 und Lc. 22, 42 fehlt; letztere

widersprechen dem εἰ δυνατόν ἐστιν im vorhergehenden Verse, scheinen aus Mc. 10, 27 aufgenommen zu sein und sind von Mt. und Lc. a. a. O. nicht gelesen worden, wo der wesentlich übereinstimmende Text vielmehr dafür spricht, dass ursprünglich auch bei Mc. ein zweites εἰ δυνατόν ἐστιν stand.

V. 38 εἰσέλθητε. Statt εἰσέλθητε liest Tischd. mit c. Sin. und Vat. ἔλθητε, doch vgl. die Parallelen Mt. 26, 41 und Lc. 22, 46, welche übereinstimmend das Compositum haben.

V. 40 καὶ πάλιν ἐλθών. So ist nach c. Sin., Vat. und Cant. zu lesen, während Tischd. die Lesart καὶ ὑποστρέψας . . πάλιν aufgenommen hat, welche wohl nur die öftere Wiederholung von ἐλθεῖν vermeiden wollte. Gegen ihre Ursprünglichkeit spricht, abgesehen davon, dass ὑποστρέφειν sonst bei Mc. nicht vorkommt, die Uebereinstimmung von Mt. 26, 43 und Lc. 22, 45.

V. 40 c om. Der überlieferte Text bringt hier noch die Worte: καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ. Dieselben sind jedoch in Mt. 26, 43 und Lc. 22, 45 ohne Parallele und sind der zu 4, 3; 6, 52; 8, 17; 9, 10 besprochenen Tendenz des Ueberarbeiters entsprungen (vgl. zum Wortlaut 9, 6).

V. 41 und 42 ἴδε, vgl. S. 493 zu 3, 32.

V. 43 add. ὁ zu Ἰούδας, om. ὁ Ἰσκαριώτης, add. τῶν zu πρεσβυτέρων. Der Artikel vor Ἰούδας, welchen Tischd. gestrichen, ist mit c. Al. und Vat. wegen der bereits erfolgten Erwähnung desselben im V. beizubehalten; dagegen ist das dem Mc. der Form nach ganz fremde ὁ Ισκαριώτης (vgl. 3, 19; 14, 10), welches in den Parallelen Mt. 26, 47 und Lc. 22, 47 fehlt und aus Mt. 26, 14 stammt, in Uebereinstimmung mit c. Sin. und Vat. zu streichen. Den Artikel vor πρεσβυτέρων hat Tischd. bloss nach c. Sin. gestrichen, wogegen noch V. 53 und 8, 31 zu vergleichen ist.

V. 48 om. ἀποκριθείς. Der überlieferte Text hat vor ὁ Ἰησοῦς den Zusatz ἀποκριθείς, aber vgl. die Parallelen Mt. 26, 55 und Lc. 22, 52 und S. 498 zu Mc. 6, 37.

V. 49 ἐκρατεῖτε. Mit Ausnahme von c. Vat. lesen die Handschr. ἐκρατήσατε, allein dasselbe scheint aus Mt. 26, 55 zu stammen; vgl. zu S. 489 Mc. 1, 18.

V. 51 *καὶ νεανίσκος τις.* Tischd. hat die bloss in c. Al. überlieferte Lesart εἷς τις νεαν. aufgenommen, welche aus V. 47 hergekommen zu sein scheint.

V. 53 add. αὐτῷ hinter συνέρχονται. Das αὐτῷ hat Tischd. gestrichen, aber für dasselbe spricht c. Al., Vat. und Ephr. und ist es wohl bloss ausgefallen, weil es schwierig war.

V. 55 ηὕρισκον. Die Form ηὕρισκον statt εὕρισκον, welches Tischd. aufgenommen, ist aus c. Vat. und Cant. und hat Analogien in V. 35 und 39.

V. 58 om. χειροποίητον und ἀχειροποίητον. Im überlieferten Text findet sich hinter τὸν ναὸν τοῦτον der Zusatz τὸν χειροποίητον und hinter ἄλλον der Zusatz ἀχειροποίητον. Allein dieselben fehlen sowohl in der Parallele Mt. 26, 61 als auch in dem Citat Mc. 15, 29 und sind zur Erleichterung des Verständnisses vom Ueberarbeiter eingefügt.

V. 62 lautet: Ὁ δὲ Ιησοῦς εἶπεν· σὺ λέγεις, *καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως.* Statt des überlieferten ἐγώ εἰμι haben die Parallelen Mt. 26, 64; Lc. 22, 70 die jüdische Bejahungsformel und ebenso findet sich auch Mc. 15, 2 (vgl. Mt. 27, 11; Lc. 23, 3): σὺ λέγεις. Letzteres muss daher ursprünglich auch an der vorliegenden Stelle gestanden haben und erst später durch einen Abschreiber aus Lc. 22, 70, wo aber das Ursprüngliche in dem ὑμεῖς λέγετε noch durchblickt, mit dem verständlicheren ἐγώ εἰμι vertauscht worden sein. Der folgende Ausspruch lautet im überlieferten Texte: *καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* Hier fällt es auf, dass Jesus den Synedristen ein Schauen seiner Erhebung in den Himmel zur Theilnahme an der göttlichen Herrschaft nach seinem bevorstehenden Tode (vgl. das ἀπ' ἄρτι Mt. 26, 64 und das ἀπὸ τοῦ νῦν Lc. 22, 69) verkündigt, was doch sonst nur den Gläubigen zugeschrieben wird (vgl. Apg. 7, 55), dass er sie seine Parusie mit erleben lässt, was nach Mc. 9, 1 nur einem Theile der damaligen Generation zu Theil werden sollte, und dass das „von jetzt ab", welches doch wegen der Uebereinstimmung der beiden Seitenreferenten ursprünglich im Texte gestanden haben muss, zu der Vorstellung von der

Parusie gar nicht passt. Diese Widersprüche fallen jedoch in der in Lc. 22, 69 erhaltenen Form des Ausspruches weg und ist daher anzunehmen, dass dies die ursprüngliche sei, zumal sich kein Grund für eine Abänderung seitens des Lc. finden lässt (die Nähe der Parusie nimmt ja auch dieser an: Lc. 21, 28 ff.). Der Ueberarbeiter des Marcusevangeliums wollte auch an dieser Stelle (vgl. 13, 26) nach dem Vorgange des Mt. die Erwartung der nahen Parusie stärken, erkannte aber den in dem ἀπ' ἄρτι liegenden Widerspruch mit der Vorstellung von der Parusie und liess es daher aus. Dass der Ausdruck ἀπὸ τοῦ νῦν nicht bloss Lucanisch sei, wird durch das analoge ἕως τοῦ νῦν Mc. 13, 19 wahrscheinlich. Dagegen weicht in dem überlieferten Texte des Mt. das μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ von dem ἐν νεφέλαις in Mc. 13, 26 ab.

V. 68 om. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. Tischd. hat hinter προαύλιον die Worte: καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν aufgenommen; allein dieselben fehlen nicht allein in den Parallelen Mt. 26, 70 und Lc. 22, 57, sondern auch in dem von c. Sin. und Vat. überlieferten Texte des Mc.

V. 71 om. τοῦτον ὃν λέγετε. Die Handschriften setzen hier hinzu: τοῦτον ὃν λέγετε; aber diese Worte fehlen Mt. 26, 74 und sind eine überflüssige Ergänzung.

V. 72 om. ἐκ δευτέρου und δίς. Der überlieferte Text, mit Ausnahme des c. Sin., hat hier den Zusatz ἐκ δευτέρου; aber derselbe fehlt in den Parallelen Mt. 26, 74 und Lc. 22, 60 und fällt mit dem oben zu V. 68 besprochenen Zusatz, ist auch dann nicht zu halten, wenn man darin nur eine Bezeichnung der zweiten Nachtwache sieht, da Mc. nur diesen Einen Hahnenruf kennt (13, 35). Deshalb fällt auch der Zusatz δίς, den Tischd. aufgenommen hat, der aber in den Parallelen Mt. 26, 73 und Lc. 22, 61 und in c. Sin. und Ephr. fehlt.

14. Die Kreuzigung Jesu.
Mc. 15, 1—4. Mt. 27, 14a. Mc. 15, 5b—47.

om. V. 2 c, add. in V. 4 λέγων hinter αὐτόν, om. V. 5a und add. Mt. 27, 14a. Der überlieferte Text hat in V. 2 hinter Ἰουδαίων noch die Worte: Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις. Diese Antwort, welche sich auch Mt. 27, 11 (Lc. 23, 3) findet, ist insofern auffallend, als es Mt. V. 14 heisst: καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, womit auch jene Antwort ausgeschlossen wird. Es ist daher anzunehmen, dass sich in dem ursprünglichen Texte des Mc., wie er dem Mt. vorlag, gar keine Antwort Jesu fand, sofern Mt. doch den Widerspruch nicht selbst hineingebracht haben kann. Ihre Einfügung erklärt sich aber daraus, dass später die spöttische, nicht zu beantwortende Frage des Pilatus für eine wirkliche Frage angesehen, und daher der Text durch die Antwort Jesu von dem Synedrium ergänzt wurde. Nach der Form der Antwort: σὺ λέγεις, welche aus Mc. 14, 62 stammt (vgl. S. 514 zu 14, 62), da Mt. 26, 64 σὺ εἶπας, Lc. 22, 70 eine erweiterte Formel hat, ist aber zu schliessen, dass es der Ueberarbeiter des ursprünglichen Marcusevangeliums war, der dieselbe hinzufügte, worauf sie dann durch einen Abschreiber auch in Mt. 27, 11 und Lc. 23, 3 überging. Während nun aber dieser Ueberarbeiter jenen Widerspruch in Mc. V. 5 durch οὐκέτι ausglich, blieb derselbe im Texte des Mt. stehen. Der ursprüngliche Marcustext ist mithin durch Beseitigung der Antwort Jesu und Vertauschung von Mc. V. 5a mit Mt. 27, 14a herzustellen. — In V. 4 hat Tischd. hinter αὐτόν auf Grund bloss von c. Sin. λέγων ausgelassen; vgl. aber S. 489 zu Mc. 1, 25, sowie die Parallelen Mt. 27, 11; Lc. 23, 3.

V. 7 συστασιαστῶν. Das συ vor στασιαστῶν hat Tischd. gestrichen; obwohl nur in c. Al. erhalten, ist dasselbe wahrscheinlich doch nur durch Nachlässigkeit ausgefallen.

V. 12 om. θέλετε und ὅν. Tischd. hat aus c. Al. und Cant. vor ποιήσω: θέλετε und vor λέγετε aus c. Sin. und Ephr. ὅν aufgenommen; aber jenes stammt aus V. 9, und

dieses, welches in c. Vat. fehlt, ohne dass wie in c. Al. und Cant. auch das λέγετε ausgefallen wäre, ist hinzugefügt worden, weil das alleinstehende λέγετε nicht verstanden wurde.

V. 16 om. ὅ ἐστιν πραιτώριον. Hier folgen im überlieferten Texte noch die Worte: ὅ ἐστιν πραιτώριον. Es ist eine aus Mt. 27, 27 herrührende Glosse, welche den Ueberarbeiter dadurch verräth, dass damit nach Analogie der römischen castra praetoriana der Raum, worin sich die Caserne für die Leibwache des Pilatus befand, als Prätorium bezeichnet wird.

V. 18 ὁ βασιλεύς. Statt ὁ βασιλεύς aus c. Al. und Ephr. liest Tischd. mit den übrigen Handschriften βασιλεῦ, aber vgl. S. 507 zu Mc. 10, 47 und die Parallele Mt. 27, 29, wo c. Al. und Sin. ebenfalls ὁ βασιλεύς haben.

V. 20 om. ἴδια. Tischd. hat vor ἱμάτια: ἴδια aufgenommen, allein dasselbe fehlt in c. Vat. und Ephr., sowie Mt. 27, 31 und erscheint neben dem αὐτοῦ nur als Glosse.

V. 20 add. αὐτόν am Ende, V. 21 om. τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, om. V. 22 b. In V. 20 hat Tischd. das αὐτόν hinter σταυρώσ. nach c. Sin. und Cant. gestrichen; aber vgl. S. 489 zu Mc. 1, 40; 2, 8. 25. — Hinter ἀγροῦ in V. 21 stehen im überlieferten Texte noch die Worte: τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου. Dieselben fehlen in den Parallelen Mt. 27, 32 und Lc. 23, 26, fallen durch ihre Stellung hinter dem Participialsatz statt hinter Σίμ. Κυρ. auf und weisen, wenn man Röm. 16, 13 und I. Tim. 1, 20 vergleicht, auf den Ueberarbeiter hin. — Ebenso findet sich in V. 22 hinter Γολγ. τόπον der Zusatz: ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος. Derselbe stammt schon dem Wortlaute nach vom Ueberarbeiter (vgl. S. 496 zu Mc. 5, 41 und Mc. 15, 34), der dabei Mt. 27, 33 benutzte, und ist für heidenchristliche Leser bestimmt.

V. 31 om. μετὰ τῶν γραμματέων. Der überlieferte Text hat hier den Zusatz: μετὰ τῶν γραμματέων. Derselbe stimmt weder mit V. 3 und 10 f., wonach bloss die Hohenpriester zugegen gewesen sein müssen, noch mit Lc. 23, 35, wo bloss die ἄρχοντες, d. h. ebenfalls die Hohenpriester (vgl. Apg. 4, 5 und 8) genannt werden, und stammt aus Mt. 27, 41.

V. 34b om. Hier folgen im überlieferten Texte die Worte: ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; eine Uebersetzung für heidenchristliche Leser, aus Mt. 27, 46 herrührend.

V. 35 ἑστηκότων. Statt ἑστηκότων in V. 35 liest Tischd. nach c. Sin. und Cant. παρεστώτων, eine Erleichterung des schwierigeren ἑστηκότων, welches sich in c. Vat. erhalten hat und von Mt. durch ἐκεῖ verdeutlicht wurde.

V. 36 om. καί. Das von Tischd. nach den meisten Handschriften in V. 36 hinter τις aufgenommene καί, welches im c. Vat. fehlt, wurde beigefügt, um die Häufung unverbundener Participien zu vermeiden (vgl. Mt. 27, 48).

V. 40 om. τοῦ μικροῦ. Der überlieferte Text bringt zu Ἰακώβου den Zusatz τοῦ μικροῦ; derselbe fehlt Mt. 27, 55 und will der Verwechslung mit dem älteren Jacobus vorbeugen.

V. 41 add. καί. Das καί vor συναβᾶσαι ist von Tischd. nach c. Sin. und Vat. ausgemerzt worden; doch ist sein Ausfall leichter zu erklären als seine Einfügung.

V. 42 om. ὅ ἐστιν προσάββατον als Erläuterung für heidenchristliche Leser (vgl. Lc. 23, 54).

15. Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa.

Mc. 16, 1–8. Mt. 28, 16. 18. 20b.

16, 1 add. τοῦ vor Ἰακώβου und om. καὶ Σαλώμη. Der Artikel vor Ἰακώβου, den Tischd. nach c. Sin. und Ephr. ausgelassen, ist beizubehalten, da er auf 15, 40 zurückweist. Hinter dem Namen hat der überlieferte Text noch die Worte: καὶ Σαλώμη, allein dieselben fehlen Mt. 28, 1, wie auch Mc. 15, 47 und sind aus V. 40 daselbst herübergenommen.

Ueber den „ursprünglichen Schluss des Marcusevangeliums“ hat sich W. in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1879, S. 165—173, eingehend geäussert. Das Manuscript enthält nur eine Zusammenfassung der dort ausgesprochenen Gründe für die Unechtheit der Verse Mc. 16, 9—20 und für die Aufnahme der Stelle aus Mt. Auch ist auf S. 172 die Textgestaltung der aufgenommenen Verse aus Mt. abgedruckt.

Fassen wir zum Schlusse zusammen, wie W. nach der vorliegenden handschriftlichen Arbeit „das älteste Evangelium“ sich vorstellt, so finden wir, dass er — von den zahlreichen kleineren Zusätzen und Auslassungen innerhalb der einzelnen Verse abgesehen — aus Mc. ausgeschieden hat: Cap. 1, 1—3; 3, 20; 4, 13. 21—25; 6, 52; 9, 10. 41; 10, 12; 11, 25—26; 14, 28; 15, 5a; 16, 9—20. Dagegen sind eingeschoben aus Mt.: Cap. 5, 17. 20—22. 27—28. 33—34a. 37—48; 7, 12; 8, 5—10. 13; 9, 32—33; 15, 23a. 25—26; 17, 14a; 18, 7b; 19, 10—12; 28, 16. 18. 20b, aus Lc.: Cap. 3, 17; 6, 27—28. 34. 38; 8, 11a, aus Joh.: Cap. 7, 53—8, 11.

Die Controverse über Einheitlichkeit und Quellenverhältnisse der Apokalypse.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Wenn ich es, einer Aufforderung der Redaction dieser Zeitschrift folgend, wage, in die gegenwärtige Debatte über Einheitlichkeit und Plan der Apokalypse einzugreifen, so soll dabei sofort ausgesprochen werden, dass ich damit zwar ein neulich im Vorwort zum vierten Bande des „Hand-Commentars zum Neuen Testament“ (1891, S. IV; das Folgende ist nur weitere Ausführung zu S. 157) gegebenes Versprechen, nicht aber das Problem selbst zu lösen gedenke. Letzteres trägt für mich immer noch in vieler Beziehung den Charakter überraschender Neuheit und ist mit allen Schwierigkeiten umgeben, die das „Umlernen“ bereitet, zumal wenn man lange Zeit über der Meinung gewesen war, etwas zu wissen.

Vor noch zehn Jahren stand das Bild, welches die johanneische Offenbarung in Bezug auf Composition und Aufbau bot, in symmetrischer, ja feierlicher Geschlossenheit vor unseren Augen. Höchstens erinnerten einzelne Farbencontraste und rasche Uebergänge daran, dass auch bereits vorgefundene Materialien zur Verarbeitung gekommen sind. Gegeben waren dem Verfasser, abgesehen von den Beiträgen, welche die alttestamentliche Prophetie, namentlich in Ezechiel, Sacharja und Daniel lieferte, und von Worten Jesu, die nicht selten wiederklingen, gewisse eschatologische und apokalyptische Vorstellungen des Judenthums, theilweise auch solche, die untereinander nicht vollkommen stimmten oder sich widersprachen, und die nun in einer neuen Gesammtanschauung

zusammengefasst werden sollten. Eindringende Specialuntersuchungen und gelehrte Commentare hatten uns mit einem überreichen Stoff bekannt gemacht, welchen nun unser Verfasser in der gegebenen Form der jüdischen Apokalyptik und mit bestimmtester Beziehung auf gewisse Zeitverhältnisse bearbeitete. Vor Allem stand und steht noch heute fest das Urtheil über die schriftstellerische Gattung, in welche das Werk sich eingliedert. So gut wie ihre jüdischen Vorgängerinnen ist auch die Apokalypse des Neuen Testamentes ein Kunstproduct. Schon bei den späteren Propheten wurde die Vision zur schriftstellerischen Einkleidung. Der Charakter der Apokalyptik ist ganz dadurch bedingt. Auch unsere Apokalypse wählt für ihre Weissagungen mit Bewusstsein diese symbolisch-visionäre Form, verbindet aber damit absichtlich die briefliche. Mit den sieben Briefen des Eingangs schliesst sie sich überhaupt näher an die übrige Literatur des Neuen Testamentes an. Auch von 22, 16 an kehrt die Briefform wieder; den Schluss bildet eine briefliche Segensformel 22, 21. Der Hauptinhalt in der Mitte trägt dagegen prophetischen Charakter. Wie besonders bei Ezechiel und Henoch, so finden wir auch hier eine Entrückung in den Himmel. Dort schaut Johannes das Schicksalsbuch und die Ereignisse, welche eintreten sollen. Aber auch das Gemälde selbst, welches in den Rahmen der Briefform gefasst war, schien trotz des erstaunlichen Reichthums seiner Elemente ein durchaus einheitliches; Alles war „architectonisch gegliedert", verlief ebenmässig in der heiligen Siebenzahl. Sieben Siegel öffnen sich, sieben Posaunen ertönen, sieben Zornesschalen werden ausgeschüttet. Auch die Gruppirung der einzelnen Nummern schien die gleiche. In raschen Zügen folgen einander je die vier ersten, von ihnen abgesondert für sich stehen je die fünften und sechsten. Sehr geschickt sind die eingeschobenen Pausen und Uebergänge zwischen den je sechsten und siebenten ausgefüllt. Jede dieser Hebdomaden ist somit sorgfältig in sich selbst gegliedert und nach ihrer näheren oder ferneren Stellung zum entscheidenden Theile mit allem Vorbedacht reicher oder einfacher zusammengesetzt. Verfasser hat nämlich diese Abschnitte von je 7 Gliedern so ineinander gefügt, dass aus dem

letzten Gliede die neu folgende Reihe entspringt; gleichsam in raschen Sprüngen stürzt er mit je vier Gliedern voran, an die er zwei breiter ausgeführte fügt, als siebentes eine neue Reihe gebend. Seinen Abschluss macht er nicht mit sieben Gliedern, sondern mit der Dreizahl. Drei Kämpfe schildert er zuletzt, den Untergang Babels, den Fall des Antichrists, den definitiven Sturz Satans (17, 16 f. 19, 11 f. 20, 7 f.), worauf das eigentliche Gericht in wenig knappen Worten erzählt wird. So entdeckte man ein in grossen Abstufungen fortschreitendes Verhältniss im Vermindern des Umfangs und gleichzeitigen Verstärken des Inhalts und Nachdrucks. Und diese Gliederung war nicht nur äusserlich, sie entsprach den Gegenständen. Babel und sein Wesen kann der Seher aus eigener Anschauung und Erfahrung ausführlich beschreiben; den Kampf des Messias und der alten Schlange dagegen schildert er gar nicht, sondern zeigt ihn kurz an; nur das letzte Herrschen des Teufels wird nach seinem Endverlauf genauer festgestellt. Ein um so reicheres und prachtvolleres Schlusstableau bildet das himmlische Jerusalem, ganz ausgemalt mit Farben, welche die jüdische Zeittheologie darbot.

Blicken wir von da herüber auf das Bild, welches die Apokalypse jetzt bietet, so überwiegt jedenfalls der Eindruck der Auflösung. Was die Katastrophe herbeiführte, das waren steigende Schwierigkeiten, welche das johanneische Seherbuch sowohl in historischer, wie in biblisch-theologischer Beziehung der fortarbeitenden Exegese bot; es waren die sich aufdrängenden Beobachtungen über Mangel an Gefüge und natürlichem Anschluss, über Zusammentreffen der sonst entlegensten Vorstellungsreihen, über schichtenweise Entstehung analoger Werke u. s. w. Freilich hat auch diese neueste Phase der Kritik unseres Werkes ihre Vorgeschichte, und zwar schon in Grotius (1644), Hammond (1653—59), Evanson (1792), Vogel (1811—16) und Bleek (1820). Lücke hat diese früheren Hypothesen nur beleuchtet (Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. 1852, S. 864 f.), um zu dem Urtheil zu gelangen, dieselben könnten fürderhin auf sich beruhen bleiben (S. 870), und Bleek selbst hat dreifachen Wider-

ruf geleistet[1]). Schleiermacher's Vermuthung, „dass unser Werk eine Menge einzelner Visionen zusammenfasst, die gar nicht ursprünglich als Eins gedacht sind“ (Einleitung 1845, S. 461), fiel so gut unter den Tisch, wie die Wiederaufnahme der Zweifel Evanson's gegen die Zugehörigkeit der 7 Briefe zum Ganzen bei Schwegler (Das nachapostolische Zeitalter II, 1846, S. 256 f.). Ernst kam erst in die Sache durch Daniel Völter, dessen Werk über „Die Entstehung der Apokalypse“ in erster Auflage (1882) vier bis sechs im Lauf eines vollen Jahrhunderts an's Licht getretene Bestandtheile aneinandergereiht oder ineinandergeschoben sein liess, während die, eine Rückbewegung vollziehende, zweite Auflage (1885) das Ganze schon im Verlauf von 75 Jahren entstehen lässt und demgemäss 30 Jahre früher, nämlich um 140, zum Abschlusse führt. Gemeinsam ist beiden Auflagen die Annahme einer johanneischen Urapokalypse und eines Nachtrags von derselben Hand. Jene besteht nach der neuesten Uebersicht, die Völter selbst giebt (Theologisch Tijdschrift 1891, S. 262 f.), abgesehen von der Ueberschrift 1, 4—6 aus den folgenden Stücken. Den Anfang bildet der Abschnitt 4, 1—5, 10. Statt μετὰ ταῦτα ἴδον in 4, 1 wird hier ursprünglich gestanden haben ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ (vgl. 1, 9) ἴδον καὶ ἰδού; im weiteren Fortgang von 4, 1 wird ursprünglich zu lesen gewesen sein καὶ ἤκουσά φωνήν und am Schlusse von 5, 9 ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ (vgl. 7, 4). Auch werden die 15 letzten Worte in 5, 6, die 6 letzten Worte in 5, 8 und die 5 letzten Worte in 5, 10 als nachträgliche Zusätze zu betrachten sein. Darauf folgten die Stücke 6, 1—17 (ausser καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16), 7, 1—8. 8, 1—9, 21. 11, 14—19 (ausser καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ und τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί in 11, 15 und 18). 14, 1—3 (wo aber 14, 1 zwischen ἔχουσαι und γεγραμμένον ursprünglich bloss τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ wird zu lesen gewesen sein). 6. 7. 18, 1—24. 19, 1—4. 14, 14—20. 19,

---

1) Beiträge zur Evangelien-Kritik, 1846, S. 81. Studien und Kritiken 1855, S. 220 f. Vorlesungen über die Apokalypse 1862, S. 119 f.

5—10 (ausser den 9 letzten Worten in 19, 10). Zu dieser Apokalypse, die bald nach dem Brand Roms und dem neronischen Christenmord 65 oder 66 geschrieben zu sein scheint. hat ihr Verfasser selbst um 68 oder 69 einige Stücke hinzugefügt, nämlich 10, 1—11, 13 (ausser den Schlussworten in 11, 8 *ὅπου καὶ* etc.), sowie Cap. 17 (ausser den Versen 13 und 14). Das Stück 10, 1—11, 13 fügte er an dem durch diese Zahlen bezeichneten Platz ein, Cap. 17 dagegen verband er mit dem Stück 18, 1—19, 4, welches er aus einer ursprünglichen Stelle hinter 14, 6. 7 herausnahm und da durch 14, 8 ersetzte, während er das so zusammengesetzte Stück 17, 1—19, 4 zwischen 14, 14—20 und 19, 5—10 stellte. Erst später wurden das Stück 14, 14—20 und Cap. 17 durch die Capp. 15 und 16 von einander getrennt und im Zusammenhang damit ist der die Vision 17, 1 vermittelnde Engel zu einem der 7 Schalenengel gemacht worden, während ursprünglich wohl nur von einem der Engel die Rede war, welche in dem zunächst vorangehenden Stück 14, 14—20 auftreten. Somit umfasste das Werk des Johannes die Stellen 1, 4—6. 4, 1—5, 10. 6, 1—7, 8. 8, 1—11, 19. 14, 1—3. 6—8. 14—20. 17, 1—19, 10.

Zweck des Urapokalyptikers war, das Strafgericht über Rom und die Errettung der Gläubigen durch die letzten Trübsale hindurch zu verkündigen. Dazu kommen noch die Ueberarbeitungen, die Völter erstmals bis in die Zeiten der Antonine herabgedrückt hatte, später aber unter Trajan und Hadrian ansetzte. Schon 1886 hat Völter sich nicht blos über den theologischen Charakter dieser verschiedenen Schichten näher ausgesprochen (in der Auseinandersetzung mit Thoma und Harnack: Protestantische Kirchenzeitung, S. 714—720. 737—742, vgl. auch 1887, S. 92), sondern auch zwischen jenen Nachtrag und die erste Ueberarbeitung einen 12, 1—10. 19, 11—21, 8 mit geringfügigen Ausscheidungen umfassenden Einschub aus den ersten Zeiten der Flavier eingesetzt (in der Auseinandersetzung mit Weizsäcker und Rovers: Theologisch Tijdschrift, S. 587—626), als dessen Urheber sich ihm nachträglich Cerinth herausstellte (ebend. 1891, S. 259—292). Schon in der „Die Offenbarung Johannes keine ur-

sprünglich jüdische Apokalypse“ betitelten „Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer“ hat Völter ferner eine, zwischen die zweite und dritte Interpolation fallende, neue Gruppe von Interpolationen aus den Jahren 130—140 wahrgenommen. Die bedeutendste unter allen diesen Erweiterungen hatte 129 oder 130 aus Anlass des Besuches des Kaisers Hadrian in Kleinasien statt; sie umfasste die Stücke 12, 13—17. 13, 1—7. 9—18. 14, 9—12. 15, 1—17, 1. 21, 9—21. 22, 1—19 (wobei immer abzusehen ist von dem, was schon da war oder später noch hinzukam). Die darauf folgenden Interpolationen betreffen die Stellen 5, 11—14. 21, 22—27 (von kleinen Einschiebseln abgesehen). Der letzte Bearbeiter endlich hat 1, 1—3. 7—3, 22. 5, 6b. 14, 13. 16, 15. 19, 10b. 22, 7a. 12. 13. 16. 17. 20. 21 zu verantworten; seine Sache ist namentlich die Polemik gegen die Karpokratianer, wie überhaupt der jeweils Spätere seine Situation in das vorgefundene Bild hineingezeichnet hat.

Damit war die herkömmliche Ansicht von dem einheitlichen Bau der Offenbarung erstmalig gründlich erschüttert. Von den 4 Hebdomaden, auf welchen dieser Bau beruhen sollte, gehörten nur die Gruppe der Siegel und die sich daraus entwickelnde Gruppe der Posaunen der Urapokalypse an, und der Zusammenhang der letzteren selbst erschien durch aufeinanderfolgende Ueberarbeitungen in fortschreitendem Maasse gelockert und zerstört. Die Methode aber, vermöge welcher dieses Ziel erreicht war, bestand erstens in dem Nachweise des Mangels an formellem und materiellem Zusammenhang zwischen den einzelnen Elementen des jetzigen Buches, zweitens in der Bestimmung der verschiedenen Zeitlagen für diese, in so widerspruchsvoller Verbindung auftretenden, Stücke, drittens in der Betonung der biblisch-theologischen Differenzen: die Christologie insonderheit bewegt sich über alle Stadien ihrer älteren Entwickelung vom jüdischen Messias bis zum gottgleichen Wesen. Derartige Lehreigenthümlichkeiten vertheilen sich doch sonst über die einzelnen, zeitlich auseinanderliegenden, Schriften der urchristlichen Literatur. Ebensowenig weisen die Vorstellungen der Apokalypse vom Satan, Gericht und Jenseits Uebereinstimmung

und einheitliche Durchbildung auf. In Folge der Geltendmachung solcher Instanzen stellte sich das Gefühl ein, dass der apokalyptischen Forschung ein neues und unumgängliches Problem gestellt sei und dass, wenn dieses erst durchgesprochen sein werde, jene schwerlich mehr auf demselben Fleck sich befinden werde, wie zuvor. Aber weder mit der Methode, noch mit den Resultaten Völter's konnte man sich ohne Weiteres befreunden. Am nächsten ist ihm A. Loman getreten in den Quaestiones Paulinae (Theologisch Tijdschrift 1882, S. 470 f., vgl. auch S. 594), während selbstständig neben ihm A. Blom auftrat mit dem Nachweise späterer Zuthaten in 1, 1—3 und 22, 6—20 (ebendaselbst 1883, S. 252 f., 1885, S. 185); in Cap. 17 dagegen fand er einen nachträglichen Zusatz des Verfassers selbst (ebendaselbst 1884, S. 541 f.).

Auf die Dauer konnte man sich nicht verhehlen, welch' eine mächtige Stütze die Ueberarbeitungshypothese an der analogen Entstehung anderweitiger apokalyptischer Erzeugnisse besass. Als eine Aggregat-Bildung hat sich längst das Henochbuch erwiesen. Handelte es sich doch schon um die Frage, ob etwa gar christliche Bestandtheile in demselben nachzuweisen seien. Sicherer wurden vereinzelte Einsprengungen christlichen Charakters in der Esra-Apokalypse wahrgenommen. Kaum noch bestand ein Zweifel darüber, dass in den sibyllinischen Orakeln, in den Testamenten der 12 Patriarchen und in der Ascensio Jesajae christliche Ueberarbeitungen jüdischer Stoffe vorliegen. Es lag nahe, auch der johanneischen Offenbarung einen solchen Ursprung zuzuschreiben. In dieser Beziehung bezeichnet einen neuen Anfang die Schrift E. Vischer's „Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung", welche 1886 mit einem zustimmenden Nachwort A. Harnack's erschienen ist (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, II, 3). Die 4, 1—22, 5 (was vorhergeht und nachfolgt ist christliche Umrahmung) vorliegende Apokalypse schildert des Messias Geburt 12, 1 f. und Erscheinung zur Vernichtung der Weltmacht 19, 11 f. Derselbe ist durchaus als Werkzeug des richtenden Gottes gedacht, wie auch die Frömmigkeit als ausschliessliche und directe

Beziehung auf Gott, bestehend im Halten der göttlichen Gebote, in der Furcht und Verehrung Gottes, bezw. im Tempelcultus und in der Verweigerung der Anbetung des Thiers. Das Heil ist noch gebunden an die Zugehörigkeit zum theokratischen Verband und die Heiden stehen in ausschliessendem Gegensatz zu Israel. Eine ganz andere Farbe weist dagegen die im Geiste des paulinischen Universalismus gehaltene Ueberarbeitung auf. Der Urheber derselben wollte das, von ihm selbst hochgewerthete, Offenbarungsbuch für die Gemeinde brauchbar und geniessbar machen. Auf ihn werden vor Allem die 3 Eingangscapitel, dann aber auch 5, 9—14. 7, 9—17. 13, 9. 10. 14, 1—5. 12. 13. 20, 4—6. 21, 8. 22, 6—21, ausserdem alle Erwähnungen des Lammes zurückgeführt. Seine That ist es also, wenn nunmehr mit dem Löwen aus Juda das geschlachtete Lamm combinirt erscheint. Zu diesem werden jetzt die Heiligen Gottes in nächste Beziehung gesetzt; er hat nicht bloss eine Auswahl von Juden, sondern auch ungezählte Heiden mit seinem Blute erkauft. In diesem Sinn wird der bekannte Contrast zwischen 7, 1—8 und 9—17 zur Geltung gebracht. Sind 7, 4—8 die Juden Gottes Volk, so 3, 7 des Satans Synagoge; ist Jerusalem 11, 2 die heilige Stadt, so dafür 11, 8 Sodom und Gomorra. Denn auch derartige Zusätze erlaubte sich der Ueberarbeiter, während er im Allgemeinen sehr behutsam verfuhr und, ähnlich den christlichen Interpolatoren der oben genannten jüdischen Apokalypsen, Manches stehen liess, was sich eigentlich nur aus der Absicht des ursprünglichen Verfassers und aus seinem Gedankenkreis heraus rechtfertigen und verstehen lässt. Daher auf diesem Wege im Gegensatze zu der Hypothese Völter's der dramatisch fortschreitende Kunstbau des Werkes in der Hauptsache erhalten bleibt. Aber der Bann der Phrasen von der unvergleichlichen Kunst symmetrischer Durchbildung und einheitlicher Composotion des Ganzen war und blieb durch den beiderseitigen Vorstoss dieser Hauptvertreter der Ueberarbeitungshypothese gebrochen.

Während Vischer zwar dem Grundstock jüdischen Ursprung zuerkannte, so dass auf Rechnung des christlichen Apokalyptikers nur Uebersetzung, Bearbeitung und Erweite-

rung der übernommenen Bilderwelt kam, im Uebrigen aber nicht darauf reflectirte, ob die jüdische Grundlage in sich selbst einheitlicher Natur sei, glaubte der Holländer G. J. Weyland, welcher ganz unabhängig von Vischer auf ein ähnliches Resultat gekommen war, schon in einer kurzen Kundgebung von 1886 (Theologische Studiën, S. 454—470), später in einer akademischen Dissertation (Omwerkings-en compilatie-hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes 1888) aus den mannigfachen Doubletten der Darstellung und überhaupt aus der Eigenart der vom Drachen und Thier handelnden Partien darauf schliessen zu dürfen, dass in unserer Apokalypse zwei jüdische Offenbarungen Aufnahme gefunden haben. Die erste derselben (A) umfasst namentlich die Gruppe der 7 Siegel und der 7 Posaunen, ferner das Bild der grossen Babel, den Klagegesang und Jubel über ihren Untergang und die Schilderung des neuen Jerusalems als Gegenbild zum zerstörten Rom. Der Verfasser dieses Werkes hätte also von den Trümmern Jerusalems aus theils bezüglich der Vergangenheit ein Vaticinium ex eventu gebildet, theils phantastische Träume in die Zukunft projicirt. Aelter ist die zweite Quelle (B), die aber in die erste nur hineingearbeitet ist und mit dem Gesicht von dem verschlungenen Buch und der Weissagung über Jerusalem beginnt, daran das Gesicht von dem im Himmel verborgenen Messias, von der Entscheidung im Himmel, von der Verlegung des Kampfplatzes auf die Erde, dann das grosse Bild von den beiden Thieren und dem von Engeln verkündigten Falle Babels, endlich die Weissagung der Ankunft des Messias, des doppelten Sieges desselben, des dazwischenliegenden tausendjährigen Reiches und des Endgerichts anschliesst. Etwa zwei Drittheile des Buches werden auf diese Weise dem Judenthum zurückgegeben. Hier sei vom Messias nicht anders die Rede, als wie dies auch in den übrigen jüdischen Apokalypsen der Fall ist. Nirgends begegnen da, wie sonst in christlichen Zukunftsgemälden, die Ausdrücke ἀντίχριστος und παρουσία. Beide jüdische Stücke sind von einem christlichen Ueberarbeiter mit der Einleitung der 7 Briefe, verschiedenen Zuthaten und Neubildungen in der Mitte und dem Schlusse 22, 12. 13.

16—21 versehen worden; die Spuren der Ueberarbeitung werden der Reihe nach erörtert (S. 144—175). Die Uebersicht (S. 176) ist nicht ganz genau, stimmt aber wenigstens auf allen Hauptpunkten mit der früheren Veröffentlichung. — Was der Hypothese sowohl in der Vischer'schen, wie in der Weyland'schen Form am meisten Vorschub leistete, war ohne Zweifel der Umstand, dass sie den „zwieschlächtigen Charakter" (Weyland S. 65) des Werkes, das Beisammensein der jüdischen Zorn- und Rachemotive und der paulinisch-johanneischen Mystik nicht mehr als unlösbares Räthsel erscheinen liess. Was ihr speciell in der zweiten Form Vorschub leistete, war, dass gewisse Doubletten, die beiderseits jüdischen Charakter aufzuweisen scheinen, auf zwei Quellen vertheilt werden konnten. So wird verständlich, wenn z. B. das Gericht in B vom Messias direct ausgeübt wird (19, 11—21), während er es in A nur entsiegelt und seine Ausführung Engeln überlässt (14, 14—20), oder wenn die 144000 aus 7, 4. 14, 1 (A) keineswegs auch 15, 2. 20, 4 (B) erscheinen.

Ehe wir uns von den „omwerkings-hypothesen" der „compilatie-hypothese" zuwenden, dürfte es von Interesse sein, einige Beobachtungen über Uebereinstimmung und Differenzen der drei bisher genannten Kritiker einzuschalten. Von Belang ist hier besonders, dass Völter und Vischer trotz alles sonstigen Antagonismus übereinstimmen in der Ausscheidung von 5, 11—14, von καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου 6, 16, von 7, 9—17, von καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ 11, 15, von 12, 11. 14, 1—5 (allerdings mit sehr verschiedenen Modificationen). 13. 16, 15. 17, 14, von καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 19, 13 und von καὶ τοῦ ἀρνίου 21, 2 und 3. Ein recht anschauliches Paradigma für die Wahrscheinlichkeit eines Ueberwurfes, womit ältere Unterlagen ausgestattet worden sind, bieten die Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου 15, 3, welche Völter, Vischer, Harnack, Weyland gemeinsam als Interpolation behandeln. Von grösseren Stücken hat der Compilator Weyland's nur die 3 ersten Capp. (jedoch mit Ausnahme von 1, 10. 12—17. 19) verfasst, welche auch Völter erst dem letzten Ueberarbeiter zutheilt. Gegen Vischer rechnet Weyland 9, 11. 19, 11. 21, 5—8.

22, 6. 8 b—10 noch zur hebräischen Grundlage und hält dafür anderweitige Elemente mit Völter für christlich. Während Völter einen Grundstock urchristlicher Apokalyptik annimmt, welcher durch, bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts nachwachsende, Ergänzungen allmählich die jetzige Gestalt gewonnen habe, bleibt C. Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1886, S. 504 f.), durch welchen Völter selbst seine erste Anregung empfangen hatte, bei Zusammenarbeitung mehrerer apokalyptischer Stücke stehen, welche etwa 30 Jahre auseinander liegen mögen, so „dass wir nicht sowohl mehrfache Ueberarbeitungen einer Grundschrift, als vielmehr eine Schrift vor uns haben, deren Verfasser vorliegende Stoffe verwandter Art gesammelt und in ein Ganzes gebracht hat" (S. 509). An einen aus der Zeit vor 70 stammenden Grundstock haben sich nämlich Zufügungen aus den Tagen Vespasian's und Domitian's oder Nerva's angeschlossen, die übrigens auch unter sich keineswegs gleichen Ursprungs und Charakters sind. Als solche fremde Stücke werden theils ganze Capitel, wie 7, 10, 12, 13, 17, 18, theils einzelne Partien bezeichnet, wie 11, 1—13 und 14, 6—13. Der aus der Schule des Johannes hervorgegangene Schriftsteller, welcher das Ganze unter dem Namen seines Meisters abfasste (S. 522), hat demnach Stoffe verwandter Art gesammelt und zu einem annähernd zusammenhängenden Ganzen verarbeitet. Weizsäcker's Hauptargument liegt in der räthselhaften und widerspruchsvollen Composition des jetzigen Werkes: einerseits drei- und siebentheiliges Schema, anderentheils das disparate Verhalten der grossen prophetischen Bilder, welche mit Cap. 10 beginnen, dazu. Dort, in den dreimal sieben Siegeln, Posaunen und Zornschalen, findet er die einheitliche Grundlage, hier lose und nothdürftig angefügten Ueberbau.

Im Jahr 1887 erwies sich die apokalyptische Frage fast als der lebendigste Punkt der ganzen biblischen Kritik. Während Manchot in selbstständiger Weise zu dem Urtheil gelangte, „dass das Kunstwerk der Apokalypse nicht in ursprünglicher Gestalt vorliegt" (Die Heiligen, S. 145), traten zahlreiche Organe der Theologie in die Debatte ein. Wir nennen

die „Theologische Literaturzeitung“ (S. 28 f., Overbeck), die „Revue de théologie et de philosophie“ (S. 168 f, Ménégoz), den „Kerkelijke Courant“ (No. 21, Baljon), die „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (S. 167 f., Anonymus), den „Beweis des Glaubens“ (Februar, Arnold), den „Expositor“ (Juni S. 425 f., Simcox), die „Göttingischen Gelehrten-Anzeigen“ (S. 26—35, Krüger), die „Academy“ (12. Febr., Drummond), das „Bulletin critique“ (No. 1, Duchesne).

Auch selbstständige Fortbildungen traten auf. In der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz“ erklärte sich Iselin für eine Mehrheit jüdischer Vorlagen und wollte einen Uebersetzungsfehler in der Apokalypse 9, 14 aufgespürt haben (S. 63 f.). In seinem „Urchristenthum“ nahm Otto Pfleiderer eine jüdische Apokalypse aus Vespasian's Zeit an (4, 1—22, 5), welche aber von einem christlichen Interpolator unter Domitian stark bearbeitet und erweitert worden sei; der Redactor des Ganzen habe unter Hadrian die Sendschreiben und den Schluss (22, 6—21) beigefügt (S. 318 f. 350 f. 542). Da auch die jüdische Urapokalypse ein noch etwas älteres Stück (Capp. 11 und 12) umschliesst (S. 327 f. 334), hätten wir demnach 2 jüdische und 2 christliche Schriftsteller zu unterscheiden.

Gleichzeitig trat in der „Revue de théologie et de philosophie“ (S. 553—587) der Führer der wissenschaftlichen Theologie in Frankreich, A. Sabatier, mit einem Lösungsversuch hervor, welcher dann 1888 als selbstständiges Werk unter dem Titel „Les origines littéraires et la composition de l'apocalypse de St. Jean“ erschien, nachdem im Anschlusse daran sein Schüler G. Schön schon 1887 eine nah verwandte Ansicht durchgeführt hatte in „L'origine de l'apocalypse“. Beiden vorangegangen war in der Schrift „Le christianisme et ses origines“ (IV, 1884 S. 320 f.) E. Havet mit dem Nachweise, dass die einzelnen Partien des Visionenbuches disparate Vorstellungsreihen aufweisen, das Ganze aber erst nach dem Tode Domitian's abgefasst sein könne.

Sabatier's feinsinnige Arbeit erkennt der Vischer'schen Hypothese den Vorzug der Einfachheit zu: eine neue, christliche Ausgabe einer jüdischen Apokalypse, vermehrt durch

einen Eingangs- und einen Schlusstheil. Aber die 7 Briefe der Einleitung lassen ganz dieselbe Rhetorik und Symbolik erkennen, wie der Fortgang; sie enthalten sämmtliche Leitmotive des Ganzen. Also dreht Sabatier die Hypothese Vischer's um, d. h. er hält den Grundstock für christlich, nimmt aber an, dem Verfasser seien, als er schon in der Arbeit begriffen war, fremde Orakel in die Hände gerathen, die er durchaus verwerthen wollte. So erklären sich die jüdischen Enclaven in einem einheitlichen christlichen Werk. Erstmalig wird die Einschiebungsmethode durch Trennung der zusammengehörigen Verse 9, 21 und 11, 14 bemerkbar (S. 23). Schon Weyland machte hier ganz dieselbe Bemerkung, nur dass er einen Eintrag aus der einen seiner jüdischen Quellen in die andere annimmt. Dagegen handelt es sich für Sabatier um Zuthaten aus der Zeit des jüd. Krieges 11, 1—13. 12, 1—13, 18. 14, 6—20. 16, 13—16. 17, 1—19, 2 (vgl. S. 27, richtiger wäre vielleicht 18, 24 genannt, S. 25. 30). 11—20, 10. 21, 9—22, 5. Daher verliert sich der bis dorthin systematisch durchgeführte Plan der 7 Briefe, Siegel, Posaunen nun plötzlich unter einer Fluth von ungeordneten und unvorhersehbaren Orakeln, welche 10, 11 treffend charakterisirt sind, sowohl ihrem Inhalt, als der Rolle nach, die sie im Plan des christlichen Werkes spielen. Letzterer taucht in der Gruppe der 7 Zornschalen Capp. 15 und 16 noch einmal einen Augenblick auf, um mit Cap. 17 vollends zu verschwinden. Zwischen dem Inhalt der 6. Posaune 9, 14 und der 6. Zornschale 16, 12 wird keinerlei Differenz zugegeben (S. 33), wohl aber der grosse Unterschied betont zwischen den kolossalen und originellen, theologisch durchaus jüdisch gefärbten, Bildern in den „Weissagungen über viele Völker und Heiden und Zungen und Könige“ einerseits, und dem viel bescheideneren Colorit der christlichen Phantasie andererseits (S. 20 f.). Die jüdischen Orakel sind nach einander entstanden, die ältesten 11, 1—13. 12, 1—18 vor 70, dagegen 17, 1—19, 2 gleich nachher. Wenige Jahre nach ihrem Erscheinen hatten sie ihren ursprünglichen Sinn und Zweck verloren, sollten aber nicht untergehen, sondern der unter Domitian schreibende christliche Apokalyptiker hat sie, getreu

dem Auftrage in seiner Einleitung 10, 9, verschlungen, aufgenommen in sein Sammelwerk, aber nicht, ohne dass sich die von ihm angebrachten Interpolationen von selbst zu erkennen gäben, nämlich 11, 8. 12, 11. 17. 13, 8. 9. 14, 12. 13. 16, 15. 17, 6. 14. 21, 14. 23. 21, 1. Was aber in noch stärkerem Maasse dazu beigetragen hat, dem Buche den Ruf der Verwirrung und Dunkelheit zu verschaffen, das ist „der abwechselnde und parallele Verlauf des jüdischen und des vom christlichen Verfasser entworfenen Dramas. Die jüdischen Scenen erhalten eine christliche Scene zur Doppelgängerin, und diese Wiederholungen verzögern nicht bloss den Gang des Dramas, sondern unterwerfen es auch einer verschiedenartigen und sogar widerspruchsvollen Beleuchtung“ (S. 35), während doch andererseits christliche Ideen und jüdische Bilder gleich von Anfang an vielfach ineinander fliessen (S. 11).

Auch Schön sieht in der Apokalypse ein einheitlich concipirtes, ursprünglich christliches Buch, während er als jüdischen Ursprungs die Stücke 11, 1—13. 12, 1—9. 13—17. 13, 1—7. 11—18 und 18, 1—19. 21—24 festhält; andere Einschaltungen, bezw. Ueberarbeitungen (1, 1—3. 10, 1—11. 12, 10—12. 18. 13, 8—10. 14, 9—12. 16, 13—16. 17, 7—18. 18, 20. 19, 19. 20) sind christlichen Ursprungs und verdanken z. Th. wie 19, 17. 18. 21. 20, 8. 21, 9—22, 5 ihr Dasein der Abhängigkeit des Verfassers von alttestamentlichen Vorbildern bei Jesaja und Ezechiel. Auf diese Weise kommt hier Manches, was jüdisch aussieht, doch auf Rechnung des christlichen Verfassers. Die unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems entstandenen jüdischen Stücke aber wurden von demselben aufgenommen, um, im christlichen Sinne verstanden, nunmehr Anwendung zu erleiden auf die Situation der Christenheit unter Domitian, dem wieder erschienenen Nero, wie solches aus der nachträglichen Interpretation von Cap. 13 in Cap. 17 erhellt. Auch in den ursprünglich jüdischen Stücken macht sich übrigens eine leicht redigirende Arbeit des Autors bemerkbar. Im Ganzen haben wir bei Schön eine scheinbare Vorarbeit, in Wirklichkeit eine secundäre Nacharbeit zu Sabatier's Werk vor uns, welche

darauf ausgeht, die neue Entdeckung mit den traditionellen Ansichten über die johanneische Abstammung der Apokalypse zu vereinbaren. Beide Autoren lassen den einheitlichen, hebdomadisch angelegten, Plan erst von Cap. 10 an durchbrochen werden; erst von hier ab finden sie Beweise für die Einarbeitung jüdischer Stücke. Durch dieses zwischeneingeschobene Material wurde das Verhältniss des Zornschalenactes zu den vorangehenden Acten der Siegel und der Posaunen verdunkelt. Im Vergleich mit Vischer erscheint so das Jüdische bedeutend eingeschränkt, wenn es freilich auch gerade die Hauptsache, die grossen Visionen, umfasst; nur dass auf allen diesen Punkten Schön wieder hinter seinen Meister etwas zurückweicht. Eine durchaus gerechte Würdigung der beiden Schriften durch Ménégoz (Annales de bibliographie théologique I, 1888, S. 41—45) langt bei dem Resultate an, dass die 7 Briefe einen von dem monotonen Schematismus der folgenden Hebdomaden verschiedenen Charakter tragen und wohl sammt dem Schlusse 22, 6—21 dem christlichen Redactor zugeschrieben werden müssen, welcher die beiden jüdischen Schriften (einerseits Capp. 4—9 und 15. 16, andererseits 11 und folgende) verschmolzen hat. Ein anderer französischer Forscher, Bovon, will zwar auch eine jüdische und eine christliche Strömung in unserem Buche unterscheiden, findet darin aber angesichts der Thatsache, dass gerade auf eschatologischem Gebiete christliche und jüdische Vorstellungen immer nur in fliessendem Uebergang ineinander begriffen erscheinen, keinen Anlass, die Einheitlichkeit des ganzen Werkes zu bezweifeln (Revue de théologie et de philosophie 1887, S. 329—362). Dagegen hält sich Bruston (Les origines de l'Apocalypse 1889) an Sabatier und, sofern er keinerlei jüdische Bestandtheile anerkennt, an Weizsäcker. Er sieht gleichfalls in dem 10, 8 erscheinenden βιβλαρίδιον ein Buch für sich (10, 8—11, 13 Prophetie über Israel. 12, 1—14, 1. 4—20. 15, 2—4. 16, 13—16. 19 b. 17, 1—19, 3. 19, 11—20, 15 über Rom und die Welt überhaupt), aber verfasst von Johannes dem Apostel, in Folge der neronischen Verfolgung zwischen 64 und 68, übrigens hebräisch geschrieben. Davon unterscheidet er dann eine andere griechisch geschrie-

bene Apokalypse vom Ende des ersten Jahrhunderts (Capp. 1—9 und die weiteren, an diesen Inhalt erinnernden, Stücke), herrührend vom Presbyter Johannes, sowie einen chiliastisch judenchristlich gesinnten Schlussredactor vom Anfang des 2. Jahrhunderts. Dieser hat beide Apokalypsen combinirt, die 5 Zornschalen und das neue Jerusalem 21, 9—22, 5 hinzugefügt.

In zusammenfassender Tendenz veröffentlichte Rovers 1888 „Apocalyptische Studiën", bestehend aus vier Aufsätzen, welche in unvollkommenerer Gestalt schon zuvor in verschiedenen holländischen Zeitschriften erschienen waren und der Besprechung der Werke von Völter, Weizsäcker, Vischer und Sabatier galten. Nachträglich hat sich Rovers auch mit Spitta auseinandergesetzt (Bibliotheek van moderne Theologie X, 1890, S. 597—613), indem er sich auf allen wesentlichen Punkten an Vischer hält. Dagegen knüpft der oben genannte Strassburger Theologe, Friedrich Spitta (Die Offenbarung des Johannes untersucht 1889), wieder mehr an Sabatier an, weicht zugleich freilich hinsichtlich der Herkunft der einzelnen Stücke erheblich davon ab, um ganz originelle Gesichtspunkte geltend zu machen. Derselbe vertheilt nämlich die 3 oder 4 mal 7 Visionen, welche Weizsäcker, Vischer, Sabatier, Schön als den Grundstock des Werkes ansehen, so, dass die Zornschalen, welche schon bei Völter und Weyland anderen Ursprungs sind, als die Siegel und Posaunen, einem vorchristlichen Apokalyptiker, der 63 v. Chr. zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, die Posaunen einem jüdischen Apokalyptiker, welcher 40 aus Anlass des Attentates Caligula's auf den Tempel schrieb, die Briefe und Siegel dem christlichen Urapokalyptiker Johannes Marcus um 60 zufallen. Jenem ältesten Werke, das die Richtung der gleichzeitigen Psalmen Salomo's theilt, gehören an das Buchgesicht 10, 1 b. 2 a. 8—11, die Zeugen 11, 1—13. 15 b. 17. 18, die Ernte 14, 14—16. 18—20, die Schalen 15, 2—6. 8. 16, 1—12. 17 a. 21, die Hure 17, 1—6, das Gericht über Babel-Rom 18, 1—23, das Halleluja 19, 1—3. 5—8, endlich, auch hier als Gegenbild zu Babel-Rom, das neue Jerusalem 21, 9—22, 2. 15; dem jüngeren,

ungleich feindseliger und fanatischer auftretenden, Schriftsteller dagegen die Versiegelten 7, 1—8, die Posaunen 8, 2—9, 11. 13—21. 10, 1 a. 2 b. 3. 5—7, das Weib und der Drache 11, 15 a. 19—12, 5. 7—10. 12—17, die beiden Thiere 12, 18—13, 8. 11—18, die drei Engelrufe 14, 1. 2 a. 6 b. 7. 9—11, die unreinen Geister 16, 13. 14. 16, die Entscheidungsschlacht 16, 17 b—20, der Sieger 19, 11—14. 16 und das Gericht über die Thiere 19, 17—21, die letzten Thaten des Satans und sein Gericht 20, 1—3. 8—10, das Weltgericht 20, 11—21, 1. 5 a. 6 a. Dem christlichen Apokalyptiker gehören an die Adresse 1, 4—6, die Einleitungsvision 1, 9—19 mit den Briefen 2, 1—3, 22, das Thron- und Buchgesicht mit der Siegelgruppe 4, 1—6, 17, woran sich 8, 1 und 7, 9—17 schliessen; endlich 19, 10. 22, 8. 10—13. 16. 17 b. 20. 21. In diese, von heidenchristlichem Standpunkte aus (trotz Abfassung durch den Judenchristen Johannes Marcus) gegen Juden und Nikolaiten kämpfende Urapokalypse hat etwa 40 Jahre später der christliche Redactor jene jüdischen Werke ein- und Stellen wie 1, 1—3. 7. 8. 20. 9, 12. 10, 4. 11, 14. 16. 12, 6. 11. 13, 9. 10. 14, 2 b. 3—6 a. 8. 12. 13. 17. 15, 1. 7. 16, 15. 17, 7—18. 18, 24. 19, 4. 9. 15. 20, 3—7. 21, 2—4. 5 b. 6 b. 7. 8. 22, 3—7. 9. 14. 18. 19 hinzugefügt. Erst diese Endredaction stellte sich unter die Autorität des vor Kurzem verstorbenen Apostels Johannes, ist daher vom 4. Evangelium und den meisten anderen neutestamentlichen Schriften beeinflusst, bezieht das Bild des Thieres, welches ursprünglich dem Caligula galt, auf Nero, und, was ursprünglich vom Tempel gesagt war, auf die Christenheit. Die Ergebnisse dieses umfassendsten Versuches, unser Werk in seine Bestandtheile zu zerlegen, hat ein Wiesbadener Anonymus (Die Offenbarung St. Johannis des Theologen und das Thier, 1889) durch Druck der 3 Apokalypsen veranschaulicht, und im Wesentlichen haben sie auch bei Kabisch Vertretung und Nachahmung gefunden. (Das 4. Buch Esra, auf seine Quellen untersucht 1889, S. VI, 2).

Einstweilen theilten sich die theologischen Heerlager hauptsächlich nach der Entscheidung gegen (Völter) oder für (Vischer) die jüdische Grundlage des Werkes. Dabei

erhob sich gegen Völter ein fest geschlossener Widerstand bei Th. Zahn (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885, S. 523 f.), Jülicher (Göttingische Gelehrten-Anzeigen 1886, S. 25—38), A. K. (Allgemeine Zeitung 1886, No. 56, Beilage S. 817 f.), Thoma (Protestantische Kirchenzeitung 1886, S. 371 f.), Jacobsen (ebend. S. 586 f.), Weiss (Einleitung 1886, S. 323), Mangold (in Bleek's Einleitung, 4. Aufl. 1886, S. 818), Tuchschmid (Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1886, No. 41), Warfield (Prebyterian Review 1884, 228 f.), Scholten (Bijdragen 1882, S. 88 f.), während, wenigstens auf allen Hauptpunkten, mit Vischer stimmen A. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl. 1888, S. 87), W. Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu 1888, S. 65. 74. 77 f. 98 f.), Oscar Holtzmann (Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums 1888, S. 386 f.), Johannes Neumann (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I, 1888, S. 12), im Zweifelsfalle auch Schürer (Theologische Literaturzeitung 1888, S. 135 f.) und die oben (S. 531) genannten Baljon, Krüger, Iselin, Overbeck sammt dem Anonymus der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft“. Gegen Vischer liess sich ausser Schön, Bovon und Bruston hauptsächlich Lüdemann (Theologischer Jahresbericht 1887, S. 119 f., 1888, S. 119), gegen Spitta Düsterdieck vernehmen, welcher zwar noch in der 1887 erschienenen 4. Auflage seines „Kritisch-exegetischen Handbuches über die Offenbarung Johannis“ kaum Völter einer flüchtigen Beachtung werth gefunden hatte (S. 26 f.), jetzt aber doch für nöthig fand, eine ausführliche Rede pro domo zu halten (Gött. Gelehrten-Anzeigen 1889, S. 554—564).

Von besonderem Werthe sind die kritischen Bemerkungen, womit Schmiedel im „Literarischen Centralblatte“ die Arbeiten von Vischer (1888, S. 74—76), Weyland (1889, S. 1329—31), Sabatier (1889, S. 2—3) und Spitta (1890, S. 721—724) beleuchtet hat. Der Erstgenannte scheint ihn mit der Behauptung, dass die von ihm ausgeschiedenen Stücke im Zusammenhang einer einheitlichen Schrift unerträglich seien, die Eigenart der apokalyptischen Schriftstellerei

zu verkennen, an welche man mit der Forderung strenger Einheitlichkeit und Compatibilität aller einzelnen Bestandtheile nicht herantreten dürfe; nur für 16, 15 und 19, 13 καὶ κέκληται κτλ. hält Schmiedel den Einschub für erwiesen. Im Uebrigen seien Weyland und Sabatier vielfach gegen Vischer im Vortheil; aber jener verstecke seine Hauptbeweise allzusehr und operire statt dessen mit seinen Quellen A. und B. und den Interpolationen, ohne dass ihre Existenz bewiesen wäre; dieser dagegen führe keinen zwingenden Beweis dafür, dass ein jüdisch denkender Christ die jüdisch scheinenden Weissagungen nicht geschrieben haben könne; bei Spitta endlich verblüffe die Kühnheit und Sicherheit der detaillirtesten Quellenscheidung.

Neuerdings hat nicht bloss Pressensé zugegeben, dass in das johanneische Offenbarungswerk einige jüdische Orakel aufgenommen seien (Le siècle apostolique. Seconde période 1889, S. 333), sondern auch E. Solger versucht in der seltsamen Schrift „Das Urevangelium“ (1890, S. 103 f.) nachzuweisen, es habe eine ausgleichende Hand in die judaistische, antipaulinische Apokalypse des Zwölfapostels die Stellen vom Lamm als einem von Paulus zur Gottheit erhobenen Mitregenten eingefügt. Derselbe Gedanke kehrt wieder in den „Anmerkungen über die Composition der Offenbarung Johannis“ von Paul Schmidt (1891), welche im Allgemeinen die von Vischer und Spitta eingeschlagene Richtung verfolgen. An den Erstgenannten erinnert wenigstens theilweise der Abschnitt „Jüdische Gedanken und Bilder“ (S. 27—33). Besonderes Gewicht legt Schmidt auf die jüdischen Rachegedanken, das Reden von doppelter und dreifacher Vergeltung, von Zorn und vernichtendem Strafgericht 6, 9—11. 14, 10. 11. 16—20. 18, 6—8. 19, 2. 15. 18 (S. 11. 31. 33) und auf die Dämonologie (S. 30 f.). Dem Zweiten unter den Genannten schliesst sich Schmidt an, indem er die sieben Siegel, Posaunen und Zornschalen auf drei Schriftsteller vertheilt. Er geht über Spitta sogar hinaus, dadurch, dass auch die sieben Gemeindebriefe noch einen eigenen Autor verlangen. Als wahrscheinlich apostolische Erbschaft bilden sie nämlich das einzige christliche Stück, welches der

zur trajanischen Zeit arbeitende christliche Redactor aufgenommen hat. Dazu kommen nicht weniger als drei jüdische Stücke, nämlich die Siegelvision 4, 1—7, 8 und die Posaunenvision 8, 2—11, 15 mit dem, in die letztere bereits eingeschalteten „jerusalemischen Fragment" 10, 1—11, 13. Dabei ist freilich zu bemerken, dass beiderseits die Siebenzahl sich erst in Folge der harmonisirenden Thätigkeit des Redactors eingestellt hat. Fast den gesammten Inhalt der beiden jüdischen Apokalypsen Spitta's vereinigt Schmidt dagegen in seiner bedeutendsten Quelle, dem grossen „Messiasbuche", welches 12, 1—22, 5 die Geburt des Messias zu himmlischer Präexistenz, seine himmlischen und irdischen Feinde, deren Niederwerfung und die endliche Alleinherrschaft des Messias im tausendjährigen und im ewigen Reich schildert, übrigens in 14, 6—20 und 17, 1—19, 5 gleichfalls zwei ältere Einlagen umschliesst. Mit vollkommener Sicherheit lässt sich nur sagen, dass 11, 1. 2 vor, 21, 1—22, 5 nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sein muss. Fällt diese Construction im Allgemeinen unter die Kategorie der Compilationshypothese, so wird doch gelegentlich auch eine tiefergehende, besonders das 1., 4. und 5. Capitel berührende, Ueberarbeitung angenommen.

Als letzte Erscheinung, deren wir zu gedenken haben, bietet sich „Die Offenbarung Johannis, kritisch untersucht von Erbes" (1891). In der Hauptsache eine Vereinfachung der Völter'schen Ueberarbeitungshypothese, erinnert dieser Lösungsversuch aber doch auch an Spitta, sofern das Thiergesicht ursprünglich auf Caligula bezogen wird. Nur will Erbes hier und überall nichts von jüdischen Quellen wissen. Sondern 12, 1—13, 18 (abgesehen von den einander entsprechenden, die Deutung auf Nero ermöglichenden Theilen von 13, 3. 12. 14) liegt ein, bei seiner Verarbeitung um den Eingang gekommenes, Stück urchristlicher Apokalyptik aus dem Jahre 40 vor. Eine grössere Apokalypse verfasste im Jahre 62 der Apostel Johannes bei Gelegenheit eines vorübergehenden Aufenthaltes in Kleinasien. Sie umfasste die Stücke 1, 4—19. 2, 1—6. 8—10. 12—16. 18—25. 3, 1—4, 7—11. 14—22. 4, 1—5, 10. 6, 1—7, 3. 9—12. 8, 1—11, 19,

14, 1—7 (ausser dem die παρθένοι betreffenden Theil von 14, 4). 13—20. 15, 2 (zum Theil) —4 (bezw. 5, 11—14, was eigentlich hierher gehört). 19, 5—9a. 20, 11—15. 21, 1—4. 22, 3—25. Alles Uebrige kommt auf Rechnung der ergänzenden Schlussredaction, welche ein Judenchrist um 80 den beiden Quellenschriften angedeihen liess. Er hat erst das Thierbild auf das römische Imperium überhaupt und auf Nero insonderheit umgedeutet, das Signalement des Parthers 6, 2 auf den Messias 19, 11 übertragen, das himmlische Jerusalem geschildert und die Polemik gegen den Cäsarencult zur Pointe erhoben.

Entschieden für die Einheitlichkeit und Integrität des Ganzen sind eingetreten: Düsterdieck (s. oben S. 537), Reuss (Geschichte der hl. Schriften N. T. 6. Aufl., 1887, S. 147 f.), Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1882, S. 396—398; 1888, S. 374—378; 1890, S. 385—468; 1891, S. 489—493) und Beyschlag (Studien und Kritiken 1888, S. 102—138). Richtig hebt Letzterer als entscheidend die Frage hervor, ob Cap. 11 u. 12 nöthige, zu einer jüdischen Grundschrift zu greifen, und ob das geschlachtete Lamm z. B. 5, 6 und der Name Jesus z. B. 20, 4 sich ohne Gewaltsamkeit entfernen lassen. Letzteres leugnet er und in ersterer Beziehung macht er die Hypothese geltend, der Apokalyptiker habe seit Cap. 10 auf correcte Durchführung seines architectonischen Planes Verzicht geleistet, weil die politischen Zukunftsereignisse eine freiere Darstellung erforderten. Jedenfalls aber haben sich jüdische und urchristliche Eschatologie so mannigfach untereinander berührt, dass sie schwer zu unterscheiden sein werden, wie ähnlich auch Bovon, Reuss und Iselin geurtheilt hatten. Nicht minder zum Rückzug mahnt auch Hilgenfeld's mit fortlaufender Berücksichtigung der neueren Experimente veranstaltete Analyse der Apokalypse. Man müsse dem Apokalyptiker durchaus sein judenchristliches Gewand belassen; weder habe er sich ältere jüdische Kleider zurechtgemacht, noch das Missgeschick gehabt, dass ein etwas späterer Glaubensgenosse sein christliches Kleid mit zwei älteren jüdischen zusammenflickte. Gleichwohl ist die Apokalypse jetzt auch nach diesem Forscher

nicht ganz ohne Zuthaten in den christlichen Kanon aufgenommen worden. Vielmehr habe schon Völter richtig den Eingang 1, 1—3 und den Ausgang 22, 12—20 als Erweiterungen, Stellen wie 19, 8 b. 10b. 13b als Einschiebsel nachgewiesen. Ebenso seien auch Verse wie 16, 15 und 22, 7 zu beurtheilen. — Noch unbedingter tritt für einheitlichen, christlichen Charakter des Werkes Kappeler ein in einem gegen Schön gerichteten Aufsatz (Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1890, S. 26—32), welcher das wesentlich Richtige schon vor 30 Jahren in Volkmar's Commentar ausgesprochen findet (S. 30). — Der gleichen Linie im Allgemeinen reiht sich auch ein dem entgegengesetzten Lager angehöriger Kritiker, Nösgen (im „Theologischen Literaturblatt 1890, S. 57—60. 65—68) an. Derselbe constatirt zwar bei Spitta „noch eine positive Ader“, sofern die Urapokalypse aus einem Zustand der Verzückung hervorgegangen wäre, findet aber den Abschluss dieser Urapokalypse dürftig und neben den viel reicheren Eröffnungen Christi unbedeutend, zweifelt ferner, gleich Rovers, an der Möglichkeit eines Werkes von der Tendenz und dem Geiste der Pompejus-Apokalypse für die betreffende Zeit und bezeichnet als unerlaubte Willkür, den Marcus, den die altchristliche Tradition in Beziehung zum 2. Evangelium setzt, vielmehr für die Apokalypse in Anspruch zu nehmen. Auch für Weiss besteht die „Einheitlichkeit“ nach wie vor zu Recht (Die Johannes-Apokalypse 1891, S. 156). C. Weizsäcker hat über Weyland, Rovers und Spitta ein Votum abgegeben (Theol. Literaturzeitung 1890, S. 465 f.), darin er zwar die bei Herstellung der beiden Quellen bewiesene Combinationsgabe des Ersteren anerkennt, aber die Haltbarkeit der Reihenfolge der Gesichte und ihre Begreiflichkeit auf dem vorausgesetzten Zeithintergrund anficht, während er in der Construction des Letztgenannten die wesentliche Gleichheit der drei apokalyptischen Werke verwunderlich findet, welche in der jetzigen Apokalypse mühsam und kunstvoll zusammengearbeitet wären: alle beginnen mit einer Hebdomas von Zorngerichten, schildern dann die Ueberwindung der feindlichen Weltmacht und schliessen mit dem Triumphe des Reiches Gottes. Das

gleiche Zusammentreffen hatte auch Düsterdieck als einen sonderbaren Zufall bezeichnet, dabei aber darauf hingewiesen, dass Spitta selbst irgend eine einheitliche Wurzel annimmt (S. 562). Weizsäcker, dessen Aeusserung in der „Theologischen Literaturzeitung“ (1882, S. 78 f.) seiner Zeit den ersten Anstoss zu der seitherigen Bewegung auf dem Gebiete der apokalyptischen Forschung gegeben hat, bemerkt nach acht Jahren am gleichen Ort: „Ich habe die Hypothese von Vischer und Weyland begrüsst, als etwas, was versucht werden müsse. In Sabatier habe ich eine glückliche Rückkehr, nicht zur Einheit, aber zur Erkenntniss des Einheitsmomentes gesehen. Auch Spitta's Aufstellung kann ich als einen Fortschritt ansehen, denn er verfolgt nur in anderer Weise durch ihre christliche Quelle und die Art, wie er seinem Redactor nachgeht, dasselbe Ziel. In anderer Rücksicht aber wünschte ich noch viel mehr eine rückläufige Bewegung der Forschung. Wir werden niemals, wie wir auch über den Ursprung der Quellen denken mögen, im Stande sein, diese so genau, wie jetzt versucht wird, herzustellen, so einleuchtend auch die Hypothesen ihren Urhebern sein mögen. Die Gegenprobe kann jedesmal wieder das Gebäude umstossen“ (S. 470).

Nicht minder bezeichnend ist das Geständniss, womit der Bahnbrecher Völter jetzt seinen neuesten Beitrag zur Untersuchung der Apokalypse eröffnet (Theologish Tijdshrift 1891, S. 259). Der neue Aufschwung, den die Forschung auf diesem Gebiet seit dem Jahre 1882 genommen, scheine in einer babylonischen Verwirrung endigen zu wollen. „Ueberarbeitungs- oder Compilationshypothese, christliche oder jüdische Herleitung der Schrift oder ihrer einzelnen Theile, das sind die Losungsworte im apokalyptischen Streit unserer Tage, aber es sind Losungsworte, die keineswegs geschlossene Parteien hinter sich haben. Die Vertreter der einen oder anderen Ansicht gehen unter sich wieder, und zwar nicht bloss in untergeordneten Punkten, zum Theil weit auseinander und fast kein Jahr vergeht, ohne dass die bestehenden Ansichten um eine oder einige neue vermehrt werden“. „Kein Wunder, wenn mehr und mehr eine skeptische Stimmung Platz zu

greifen beginnt, in der das Interesse, das man in der letzten Zeit der Frage entgegengebracht hat, unterzugehen droht und in der man sich achselzuckend von dem Probleme abwendet mit dem resignirten Bescheid, dass das letzte Buch des neuen Testaments nun einmal doch dazu bestimmt scheine, das mit sieben Siegeln verschlossene Buch zu sein und zu bleiben" (S. 260).

Wie zur Abwehr versichert nun zwar P. Schmidt gleich zu Anfang, er sehe keinen zwingenden Grund „zu einer eigentlichen Skepsis gegen eine annähernde Lösung der kritischen Aufgabe" (S. 3). Aber auch er hält es für unmöglich, einen Bearbeiter nachzuweisen, „der die ihm vorliegenden Quellenschriften oft bis zu kleinsten Fragmenten zerschnitten und diese Stücke dann auf die verschiedensten Posten vertheilt hätte, um daraus ein Mosaik nach seinem Herzen zusammenzustellen" (S. 8). Dem schliesst sich in einer empfehlenden Anzeige dieser Schrift Vischer im „Kirchenblatt für die reformirte Schweiz" (1891, No. 14) mit folgender Wendung an: „Je mehr die Kritiker einen Scharfsinn anwenden, der alle Gräschen wachsen hören will, desto skeptischer wird der Leser, der gewonnen werden soll, und es entsteht bei ihm leicht der nicht grundlose Verdacht, dass die charakteristischen Merkmale, welche die herausgeschälten Theile von einander unterscheiden sollen, nicht ein Beweis gegen die ursprüngliche Einheitlichkeit des Buches, sondern nur die durch zwangvolles Zustutzen künstlich hervorgebrachte Folge der kritischen Secirarbeit seien". Er fordert demnach Anerkennung für die „Thatsache, dass das Resultat der kritischen Untersuchung nicht in der vollständigen reinlichen Ausscheidung alles desjenigen, was vor Jahrhunderten unter uns wohl nie ganz verständlichen Bedingungen zusammengesetzt worden ist, bestehen kann, sondern nur in dem, durch einige unumstössliche Hauptargumente gestützten Nachweis, dass in dem Buche verschiedene Strömungen, seien es zwei oder mehr, neben einander hergehen" (S. 55). — Es sei ausdrücklich bemerkt, dass dies ungefähr auch der Standpunkt ist, welchen der Verfasser dieses Aufsatzes einnimmt, weshalb er auch die im „Hand-Commentar" gegebene Auslegung (IV,

S. 277 f.) ganz unverworren mit dem hier behandelten Problem gehalten hat.

Wir blicken auf eine kurze, aber ungemein interessante und inhaltreiche Episode der biblischen Kritik zurück. Ihre Geschichte haben, abgesehen von Chauffard's grossem historischem Werk (L'apocalypse et son interprétation historique Bd. I, 1886), Schön (S. 16 f.), Weyland (S. 1 f.), Rovers (S. 3 f.) und Hilgenfeld (1890, S. 385 f.) mit mehr oder weniger Ausführlichkeit erzählt und beurtheilt, wobei Letzterer trotz aller conservativen Neigungen doch die, ohne Zweifel begründete, Hoffnung ausspricht, dass gewiss irgend etwas Richtiges mit Hilfe so fleissiger Zusammenarbeit verschiedenartiger Forscher zu Tage gefördert sein werde (1890, S. 395).

Freilich erweckt eine Revue über so zahlreiche, so weit auseinanderlaufende und so vielfach sich durchkreuzende Lösungsversuche Zweifel an der Möglichkeit, von den bisher gewählten Ausgangspunkten aus zum Ziele zu gelangen. Auch das Kriterium der Sprache lässt uns hier im Stich. Wer sich die Apokalypse laut vorliest wird kaum je den Eindruck erhalten, als wehe ihn der Wind aus verschiedenen Richtungen an. Eher führt eine biblisch-theologische Erwägung auf solche Vermuthung. Als relativ Sicherstes scheint aber immer das zeitgeschichtliche Moment übrig zu bleiben. Verfasser dieses Aufsatzes behält sich somit zunächst vor, Hilgenfeld's Bedenken darüber zu erledigen, ob ein doppelter, vielleicht dreifacher Zeithintergrund in unserem Buche nachweisbar sei (Protestantische Kirchenzeitung 1891, S. 755).

Plinius im neuen Testament.

Von

R. Steck.

Den Beziehungen, welche zwischen den Schriften des neuen Testamentes und literarischen Erzeugnissen der römischen Kaiserzeit bestehen mögen, ist man schon seit längerer Zeit nachgegangen. An einigen Punkten glaubt man ziemlich sichere Ergebnisse erlangt zu haben, anderes ist noch streitig. Manche freilich verwerfen noch Alles, was in dieser Beziehung aufgestellt worden ist.

Doch wird sich für die wissenschaftliche Forschung wohl einiges der Art als haltbar bewähren. Beziehungen zwischen Lukas und Josephus, zwischen Philo und den johanneischen Schriften, sowie manchen paulinischen Briefen, namentlich dem Hebräerbrief, sind von so vielen Gelehrten anerkannt worden, dass in der kritischen Schule darüber ein gewisses Einverständniss als erreicht gelten kann. Zweifelhafter ist bis jetzt das Verhältniss zwischen paulinischen Briefen und Seneca, sowie den pseudo-heraklitischen Briefen geblieben.

Auch die Briefsammlung des jüngeren Plinius gehört zu den Schriften, mit denen einige neutestamentliche Briefe Berührungen darzubieten scheinen, und es sind solche bereits von mehr als einer Seite angenommen worden. Die Sache ist namentlich auch darum von Wichtigkeit, weil ein bejahendes Ergebniss der Untersuchung für die Abfassungszeit der betreffenden neutestamentlichen Schriften ein bestimmtes Resultat erreichen liesse. Es kann deshalb nicht als ein müssiges Unternehmen erscheinen, wenn die Frage einmal im Zusammenhange untersucht wird.

Zuvor jedoch einige Bemerkungen über die Plinianische Briefsammlung selbst. Das Leben des jüngeren Plinius, oder wie er vollständiger heisst: C. Plinius Caecilius Secundus, ist gegenwärtig, nach den Untersuchungen, die namentlich Mommsen darüber veröffentlicht hat, chronologisch ziemlich genau bekannt. Geboren ist er im Jahre 62 n. Chr., was daraus hervorgeht, dass er nach seinem eigenen Zeugniss (Ep. VI, 20, 5) zur Zeit des Ausbruchs des Vesuv im Jahre 79 n. Chr., bei welchem sein berühmter Oheim das Leben verlor, in das 18. Jahr ging. Im Jahre 93 wurde er Prätor, im Jahre 100 bekleidete er das Consulat, dann wurde er Statthalter von Bithynien und verwaltete diese Provinz in den Jahren 111 und 112, 18 Monate lang. Gestorben soll er sein 114. Die von ihm selbst auf Betreiben seines Freundes Septicius begonnene Briefsammlung (Ep. I, 1) umfasst 9 Bücher Privatbriefe und eine Reihe von Briefen, die er als Statthalter mit dem Kaiser Trajan wechselte. Letztere sind in älteren Ausgaben als 10. Buch bezeichnet, während man sie jetzt wieder als besondere Sammlung den übrigen anhängt, wie es die ersten Herausgeber zur Zeit des Humanismus gethan hatten. Die von Mommsen mit einem historischen Index versehene Ausgabe von Keil, Leipzig 1870, bietet die sicherste kritische Textgestalt, und diese ist auch im Folgenden zu Grunde gelegt.

Während die 9 Bücher Privatbriefe, so viel bekannt, niemals in ihrer Echtheit angefochten wurden, ist dies mit dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan nicht der Fall. Man hat vielmehr, theils die Echtheit dieser ganzen Sammlung, theils nur die des Briefes über die Christen in Bithynien und der Antwort des Kaisers bezweifelt. Seitdem Semler 1788 diese beiden letzteren Briefe als von christlicher Hand untergeschoben beanstandet hat, ist die Discussion über ihre Echtheit nicht zum Schweigen gekommen. Während die Einen, wie Pierson und der Verfasser von „Antiqua mater“ sie für gänzlich erdichtet hielten, nahmen die Andern wie Bruno Bauer und Manchot, wenigstens Interpolationen an. Die Meisten allerdings, mit Namen besonders Renan und Arnold, traten für die Echtheit ein, und auch Aubé äusserte zwar

im Texte seiner „histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins" Bedenken, nahm sie aber in einer Anmerkung (2. Aufl. S. 218) wieder zurück. Während die Theologen ihre Aufmerksamkeit ausschliesslich auf diese beiden Briefe richteten, zogen einige Philologen die ganze Sammlung der zwischen Plinius und Trajan gewechselten Briefe in Untersuchung, und auch hier fehlte es nicht an Vertretern des negativen Resultates. Neuestens hat nun auch ein niederländischer Theologe, Prof. van Manen in Leiden, sich auf diesen Standpunkt gestellt und eine Reihe von Gründen gegen die Echtheit des ganzen Briefwechsels zwischen Statthalter und Kaiser ins Feld geführt.

Ich habe diese Abhandlung [1]) mit grossem Interesse gelesen und den spürenden Scharfsinn des Verfassers bewundert. Aber überzeugt wurde ich nicht. Es ist wahr, dass verschiedene Punkte in dem Briefwechsel zu Bedenken Anlass geben. Für die grosse Entfernung zwischen Rom und Bithynien und die kurze Zeit der Statthalterschaft von 18 Monaten scheint eine Zahl von nicht weniger als 124 Briefen zu gross. Plinius kann unmöglich immer auf Antwort gewartet haben, ehe er wieder schrieb. Dann sollte man aber eher erwarten, dass er von Zeit zu Zeit in längeren Schreiben mehrere Gegenstände zusammen besprochen hätte, während in dem erhaltenen Briefwechsel nur viel zu regelmässig Frage des Statthalters und Antwort des Kaisers in kurzen Briefen nach einander folgen. Der Inhalt der Briefe ferner betrifft mitunter Kleinigkeiten, von denen man denken sollte, dass der Statthalter sie von sich aus hätte entscheiden können. Wenn Trajan von allen seinen Statthaltern ebenso häufig Anfragen empfing und beantwortete, so muss er ein vielgeplagter Mann gewesen sein. Diese und ähnliche Bedenken

1) Erschienen in der Zeitschrift „De Gids" 1890 „de Briefwisseling van Plinius en Trajanus" S. 290—327. — van Manen verzeichnet S. 291 auch die ältere Literatur, worauf hier verwiesen sei. Die Abhandlung trägt die Form einer Besprechung der Dissertation von Dr. Wilde, der für die Echtheit des Briefwechsels eintritt. Auf Wilde's Entgegnung hat van Manen in der theol. Tijdschrift 1891 S. 133 ff. erwidert.

können auftauchen, dennoch reichen sie nicht aus, um den Verdacht der Unechtheit hinreichend zu begründen. Denn es ist doch noch viel schwerer, sich eine Unterschiebung gerade dieses Briefwechsels deutlich zu machen.

Der Briefwechsel soll nach van Manen angesehen werden „als eine Skizze von dem Leben des Plinius als Statthalter in Form eines Briefwechsels". Aber wer soll diese verfasst haben? Nehmen wir an, ein mit der Amtsführung des Statthalters wohlvertrauter Freund oder Freigelassener desselben, so ist der Inhalt ja fast ebensogut garantirt, als wenn die Briefe echt wären. Denken wir an einen Späteren, so wäre dieser viel zu sachkundig und wohlunterrichtet. Einen solchen Briefwechsel, der nicht etwa allgemeine Maximen der Provinzialverwaltung oder politische Gedanken höheren Styles enthält, sondern concrete Fälle wie Anlage von Wasserleitungen, Verschönerungsbauten, Sanirungsmaassregeln u. dgl. in kleinen Städten der Provinz erörtert, ist doch viel zu sachlich gehalten, um nur so aus der Luft gegriffen sein zu können. Oder sollen wir etwa an eine Beispielsammlung für junge Juristen denken, die gewisse Rechtsfragen der Provinzialverwaltung casuistisch zu erörtern versuchte? Dazu stimmt der Inhalt auch nicht, denn gar nicht Alles hat für diese Zwecke Interesse, manches ist rein privater und freundschaftlicher Natur. Man mag es versuchen wie man will, man gelangt zu keiner haltbaren Vorstellung über die Entstehung des vorliegenden Briefwechsels.

So lange man nur die Briefe über die Christen in Zweifel zog, liess sich die Einschiebung dieser beiden Stücke in den echten Briefwechsel zur Noth erklären. Ein Christ hätte dies gethan zu apologetischen Zwecken, um die Harmlosigkeit dessen, was die Christen treiben, officiell bezeugen zu lassen. Auch so freilich würde Manches nicht passen, weshalb mehrere Kritiker, unter ihnen selbst Bruno Bauer, nur an Interpolationen denken wollten. Aber v. Manen will die Christenbriefe nicht von den anderen trennen, er findet sie, mit Recht, der ganzen Sammlung zu gleichartig und erklärt den Standpunkt derer, die nur diese bezweifeln, für unhaltbar. Aber was nun? Die Christenbriefe würden doch im

Fall der Unechtheit einen christlichen Verfasser vermuthen lassen, soll denn ein solcher, um die beiden Stücke einzuschmuggeln, gleich ein ganzes Buch von über hundert anderen Briefen hinzucomponirt haben? Dazu wäre er wohl schwerlich im Stande gewesen und solche grosse Mittel zu so beschränktem Zwecke pflegen Fälscher nicht ins Werk zu setzen. Kurz, man kann sich gerade nach der besonderen Beschaffenheit des vorliegenden Falles eine Erdichtung weit weniger gut denken, als die einfache Annahme der Echtheit.

Auffallend bleibt allerdings, und das ist ein Punkt, auf den v. Manen mit Recht grosses Gewicht legt, dass bei den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts der Briefwechsel des Plinius mit Trajan über die Christen völlig unbekannt zu sein scheint, und die erste sichere Spur davon erst bei Tertullian auftritt. Weder Justin noch Melito von Sardes erwähnen das Edict Trajans, während sie einen angeblichen Erlass des Hadrian zu Gunsten der Christen citiren und verwerthen. Der Schluss liegt nahe, dass sie von einem Edict Trajans also nichts gewusst haben. Nachdem nun in neuester Zeit namentlich durch die Untersuchungen von Aubé und Overbeck[1]), die angeblichen Schutzedicte der Kaiser Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel als christliche Fälschungen erkannt worden sind, kann leicht die Folgerung gezogen werden, dass auch das letzte und älteste in der Reihe dieser Edicte, das des Trajan, untergeschoben sei.

Aber gerade hier zeigt sich in dem Unterschied, der zwischen dem Trajansedict und den folgenden besteht, die wahrscheinliche Lösung des Räthsels. Die späteren Edicte sind Schutzedicte zu Gunsten der Christen. Sie sind natürlich so gefasst, dass sie allenfalls in den Mund eines römischen Kaisers passen können, ihr Endziel ist aber immer, den Christen vor der Verfolgung Schutz zu gewähren. Deshalb hat man sie ja auch in christlichen Kreisen verfertigt. Das Edict Trajans dagegen kann nur sehr uneigentlich als den Christen günstig aufgefasst werden, es verbietet zwar, die

1) Studien zur Geschichte der alten Kirche II., über die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Behandlung bei den Kirchenschriftstellern, 1875.

Christen aufzusuchen, die aber, welche einmal angeklagt sind und bekannt haben, Christen zu sein, sind mit dem Tode zu bestrafen. Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur puniendi sunt, sagt Trajan in seinem Briefe. Nur Verleugnung Christi, die durch Anrufung der römischen Götter bekundet wird, kann Verzeihung erwerben. Das aber ist eine wirklichen Christen unerfüllbare Bedingung. Das Edict ist also, wenn man es unbefangen betrachtet, durchaus nicht etwa ein Toleranzedict, es stellt vielmehr zuerst mit Nachdruck den Grundsatz auf, dass auch nur das blosse Bekenntniss zum Christennamen todeswürdig sei, und eben das ist es, was die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts beständig als die höchste Ungerechtigkeit bekämpfen [1]). Erst nach und nach, als unter dem Druck der Verfolgungen bereits auch nur schon das Nichtaufsuchen der Christen als begehrenswerthe Behandlung erschien, hat die christliche Auffassung der Sache sich so geändert, dass Trajan's Verfahren als ein verhältnissmässig mildes erschien und sein Edict in die Reihe der angeblichen Toleranzedicte einrückte.

Overbeck hat diesen Gang der Sache in der mehrerwähnten Abhandlung deutlich genug nachgewiesen. Schon bei Tertullian, dem ersten Zeugen, der das Edict Trajans erwähnt, beginnt diese Verschiebung des Standpunktes. Zwar ist er voll Unwillens über die Ungerechtigkeit und den Selbstwiderspruch der Verfügung des Kaisers. Er sagt: tunc Trajanus rescripsit, hoc genus inquirendos quidem non esse oblatos vero puniri oportere. O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temetipsum censura cirumvenis? si damnas, cur non et inquiris? si non inquiris, cur non et absolvis? [2]) Aber er hebt doch schon hervor, dass Trajan der Strenge der Gesetze gegen die Christen Einhalt gethan habe, wenn er redet von leges . . . . quas Traianus ex parte frustratus est vetando inquiri Christianos [3]). Schon

1) Overbeck a. a. O. S. 117.

2) Tertullian's Werke (ed. Leopold), Apologeticus 2.

3) Apologeticus 5.

hier beginnt also die veränderte Auffassung, die dann von Eusebius, Sulpicius Severus, Orosius, dem Martyrium des Ignatius[1]) fortgesetzt und weiter entwickelt wird, dass nämlich Trajan durch sein Edict der Christenverfolgung Einhalt gethan, und was von Seiten einzelner Statthalter oder durch die Pöbelwuth nachher noch gegen die Christen geschehen sei, eigentlich wider das Gebot des Kaisers stattgefunden habe.

Es kann wohl als eine weitere Steigerung dieser veränderten Auffassung angesehen werden, wenn in der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters die Personen des Plinius und des Trajan in immer hellerem Glanze erstrahlen. Von Plinius weiss die Legende zu melden, dass er durch Titus, den Gehilfen des Paulus, zum Christenthum bekehrt worden sei. Die Acta Sanctorum zum 4. Januar[2]) berichten darüber nach Petrus de Natalibus und andern: post haec Titus ad Cretam devenit.... cum die quadam transiret ante Palatium quod Secundus Proconsul jussu imperatoris in Jovis nomine construebat, maledixit illud: et statim opus funditus dissipatum est. Tunc Secundus venit ad Titum cum lacrymis rogans se indemnum ab opere conservari. Cui Titus imposuit ut opus in nomine Dei Christianorum inciperet, et sic opus perficere posset: quod factum est. Completo vero opere Secundus cum filio suo baptizatus est. Sogar zum Heiligen ist Plinius avancirt, indem man ihn mit einem in Como nebst fünf anderen Soldaten als Märtyrer hingerichteten Secundus verwechselte, dessen Tag am 7. August begangen wird.

Trajan seinerseits ist zwar nicht gerade zum Christen gemacht, aber doch auf ausserordentliche Weise begnadigt worden. Als der Papst Gregor der Grosse einst über das Trajansforum ging, gedachte er dieses gerechten Kaisers und bat Gott um Nachlass der Sünden für denselben. Eine Himmelsstimme kündigte ihm Gewährung an, warnte ihn aber zugleich, nie wieder für einen Ungetauften zu bitten. Die ältesten Gewährsmänner dieser merkwürdigen Legende sind Johannes Damascenus und Paulus Diakonus im 8. Jahr-

1) S. Overbeck a. a. O. S. 120 ff.
2) Acta Sanctorum Bd. I, S. 164.

hundert[1]). Freilich wird die Gerechtigkeit Trajan's hier nicht durch sein Verfahren gegen die Christen, sondern durch einen selbstverleugnenden Urtheilsspruch zu Gunsten einer gekränkten Wittwe motivirt. Aber der Entstehung der Legende muss der Ruf der Gerechtigkeit des Kaisers vorangegangen sein, und zu diesem hat wohl auch sein strenges, aber gerechtes, und im Vergleich mit späteren Christenverfolgern schonendes Verfahren gegen die Christen beigetragen.

Wir kehren zum Ausgangspunkte zurück. Wenn das Edict Trajans erst im Laufe der Zeit und in Folge einer gewissen Verschiebung der Auffassung in die Reihe der schützenden Kaiseredicte über die Christen eingerückt ist, so lässt es sich wohl begreifen, warum wir im 2. Jahrhundert bei den christlichen Apologeten von ihm nichts hören. Auch wenn sie es kannten, so wäre seine Erwähnung für ihren Zweck nicht nur unnütz, sondern nachtheilig gewesen. Sie wandten sich an den Kaiser um Schutz für die Christen, da konnten sie doch nicht auf ein Edict eines Kaisers hinweisen, das die Christen zwar nicht aufzusuchen, aber die als solche sich bekennenden hinzurichten befahl. Deshalb erwähnen sie nur günstige Edicte, wie das vermeintliche des Hadrian an Minucius Fundanus und des Antoninus Pius an die Provinzialversammlung von Asien, schweigen aber von dem des Trajan.

Das Auffallende, was das Schweigen der christlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts über den Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan auf den ersten Blick hat, verschwindet also bei näherer Betrachtung, und das argumentum e silentio, das daraus gegen die Echtheit abgeleitet worden ist, fällt hinweg.

---

1) Baronius, Annales ecclesiastici ad a. 604, Antwerpen 1600, Bd. VIII, S. 181 ff. — Die Legende findet sich dargestellt auf einem der sog. Burgunderteppiche in Bern, dessen Schrifttafel die Geschichte erzählt. Diese Darstellung fügt noch den Zug hinzu, dass der Papst hierauf den Leichnam Trajan's habe ausgraben lassen, wobei man die Gerechtigkeit redende Zunge noch ganz unversehrt gefunden habe, während alles andere in Staub zerfallen war. Die mittelalterlichen Zeugnisse über diese Legende finden sich zusammengestellt in dem trefflichen Schriftchen von Pfr. Stammler, Die Burgunder-Tapeten im histor. Museum zu Bern, Bern 1889.

Umgekehrt lässt sich vielmehr zeigen, dass nach den Grundsätzen, die das Trajansedict aufstellt, in der That im 2. Jahrhundert gegen die Christen im römischen Reiche verfahren worden ist. Wenigstens für die Mitte des Jahrhunderts lässt sich das aus der zweiten Apologie Justins sicher beweisen. Da wird eine christliche Ehefrau, die von ihrem heidnischen Manne wegen dessen Unsittlichkeit sich getrennt hat, von diesem aus Rache als Christin verklagt. Als im Verlaufe des Processes auch der christliche Lehrer dieser Frau, ein gewisser Ptolemaeus, vor dem Stadtpräfecten Urbicus angeklagt wird, fragt ihn dieser nur nach diesem einen, ob er ein Christ sei. Auf sein Bekenntniss hin lässt er ihn einkerkern, und nachdem er nach einiger Zeit bei einem neuen Verhör dieses Bekenntniss wiederholt hat, hinrichten. Darauf macht ein dritter Christ, Lucius, dem Urbicus Vorstellungen, der Angeklagte sei ja weder Ehebrecher, noch Mörder, noch Räuber oder sonst etwas Unerlaubtes, ob er ihn bloss wegen seines Bekenntnisses zum Christenthum strafen wolle? Ein solches Verfahren zieme nicht einem Beamten des Antoninus Pius und seines philosophischen Sohnes. Der Richter antwortet nur: „Du scheinst mir auch ein solcher zu sein“ und heisst ihn gleichfalls abführen [1]). Hier sehen wir den im Trajansedicte aufgestellten Grundsatz stricte angewendet, in ähnlicher Weise wird darnach verfahren im Martyrium des Polykarp von Smyrna und sonst mehrfach, und daraus lässt sich wohl schliessen, dass es mit dem Edicte seine Richtigkeit haben wird [2]).

Wir können demnach die Zweifel an der Echtheit des Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan nicht für begründet halten. Nicht einmal die Annahme, dass speciell das Schreiben des Statthalters über die Christen von christlicher Hand überarbeitet worden sei, lässt sich genügend begründen. Wenn auch manches darin zu Bedenken Anlass giebt, so lösen sich dieselben doch bei näherer Betrachtung meist

---

1) Justin, Apologie II, 2; vgl. auch Apologie I, 11.

2) Vgl. auch die Darstellung der Sache von Neumann, der röm. Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I, S. 17—26.

in Nichts auf. So, wenn es im Anfang des Schreibens heisst: cognitionibus de Christianis interfui numquam, so braucht man das nicht zu übersetzen: ich habe den Untersuchungen gegen Christen niemals beigewohnt, wie wenn der Statthalter von solchen Untersuchungen wüsste, während die übrige Geschichte bis dahin davon schweigt. Der Satz kann auch nur heissen: Untersuchungen gegen Christen habe ich nie beigewohnt, so dass der Statthalter einfach seine Unvertrautheit mit dieser Art von Processen bezeugt[1]). Streng genommen beweisen diese Worte nur, dass Plinius voraussetzt, es seien bereits Christenprocesse geführt worden. Nicht einmal den Satz, den Manchot[2]) in des Plinius Munde geradezu unglaublich findet, mit dem der Statthalter bezeugt, dass man wahre Christen zum Opfern und Anrufen der Götter, zur Verehrung des Kaiserbildes und zur Verfluchung Christi nicht zwingen könne (quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera Christiani) möchten wir für eine Interpolation erklären. Er kann im Zusammenhang nicht entbehrt werden, da er motivirt, wie der Statthalter die Versicherung der Angeklagten, sie seien keine Christen, begründet gefunden und sie freigelassen habe. Die Unterscheidung von wirklichen Christen und solchen, die es nur angeblich sind, klingt allerdings etwas christlich, aber der Ausdruck qui sunt re vera Christiani ist hier juristisch und nicht religiös zu nehmen[3]). Dass der Satz sich mit dem in Justin's 2. Apologie (2, 43 A) gebrauchten: ὧν οὐδὲν πρόσεστι τῷ ἀληθινῷ Χριστιανῷ nahe berührt, ist zuzugeben, vielleicht ist aber gerade der Ausdruck Justin's ein Nachklang aus dem Pliniusbriefe. Die übrigen Bedenken, die gegen den Brief geäussert worden sind, übertreiben die Forderung der strengen Folgerichtigkeit, die man an das Ver-

1) Auch Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, I S. 580, Anm. 4, findet den Schluss, dass Plinius von Christenprocessen wisse, nicht zwingend.

2) Die Heiligen S. 48, Anm. 3.

3) Vgl. Arnold, Studien zur Gesch. der Plinianischen Christenverfolgung, in: theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen 1887, S. 264.

fahren des Statthalters gegenüber einer so fremdartigen und mysteriösen Erscheinung wie das Auftreten des Christenthums in seiner Provinz stellen darf. Plinius hat sich offenbar nur höchst ungern schliesslich auch mit dieser Sache abgegeben und er wünscht möglichst rasch davon loszukommen, ohne ihr tiefer auf den Grund gehen zu müssen. Ihm sind die Christen eher der Schonung bedürftige Narren, als grosse Majestätsverbrecher, die man mit allem Ernst verfolgen müsste. Er hat gethan, was er zu thun gezwungen war, ist aber gewiss froh gewesen, als die Weisung des Kaisers: inquirendi non sunt, ihm erlaubte, über die Geschichte zur Tagesordnung überzugehen.

So möchte ich glauben, dass der Brief über die Christen nebst der Antwort des Kaisers als historische Documente stehen bleiben können, bis ihnen dieser Charakter mit triftigeren Gründen bestritten wird, als es bisher geschehen. Uebrigens hat die ganze Frage für den Zweck, den sich die folgende Untersuchung gesetzt hat, keine entscheidende Bedeutung. Es handelt sich für uns nicht um die Verwerthung des Plinianischen Berichtes über die Christen für die Geschichte der alten Kirche, sondern vielmehr darum, literarischen Beziehungen zwischen der Plinianischen Briefsammlung und einigen neutestamentlichen Stellen nachzugehen. Dafür genügt es, wenn jener Briefwechsel nur im Ganzen der Zeit angehört, der man ihn gewöhnlich zuweist. Auch van Manen will ihn nicht zu weit hinabrücken, er sieht in dem Christenbriefe einen Beitrag zur Kenntniss des Lebens der Christen in Kleinasien, „wenn auch nicht bestimmt in Bithynien und zur Zeit, als Plinius allda Statthalter war, so doch in weiterem Kreise und nicht lange Zeit hernach“ (S. 325). Das würde für uns genügen. Immerhin werden die Resultate, zu denen wir zu gelangen hoffen, erst bei der von uns festgehaltenen Annahme der Echtheit dieses Briefwechsels ihre volle Brauchbarkeit für die Ansetzung einiger neutestamentlichen Briefe erlangen, und umgekehrt wird die Benutzung dieses Briefwechsels schon im neuen Testamente die Annahme, dass er aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts datire, wirksam unterstützen.

Es sind drei Punkte, auf welche wir die Aufmerksamkeit lenken möchten, der erste betrifft den ersten Petrusbrief, der zweite den Kolosserbrief, der dritte den Philemonbrief.

1) Der Brief des Plinius über die Christen und der erste Petrusbrief.

Die Verhältnisse der Christengemeinden, an welche der erste Petrusbrief gerichtet ist, in Pontus nämlich, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, lassen sich aus dem Briefe nur in allgemeinen Umrissen erkennen. Zu demjenigen aber, was aus demselben mit Sicherheit hervorgeht, gehört die Heimsuchung dieser Gemeinden durch eine über sie ergehende Verfolgung von Seite der Heiden. Die Hinweisungen darauf ziehen sich durch den ganzen Brief, treten aber namentlich in den Stellen 3, 13—17, 4, 12—19, 5, 9 hervor. Diese Stellen erlauben auch zum Theil eine nähere Bestimmung des Charakters dieser Verfolgung, da sie einige concrete Züge darbieten, die über die allgemeinen Leidenschilderungen, wie sie sich sonst im neuen Testamente finden, hinausgehen. Man hat nun, um diese Züge in den Zeiterscheinungen wiederzufinden, an die verschiedenen Christenverfolgungen gedacht, von denen es historische Kunde giebt. Die älteste und bei den Meisten immer noch beliebteste Ansicht ist die, welche an die Verfolgung des Nero denkt. Aber es ist von einer Ausdehnung dieser Verfolgung über Rom hinaus überhaupt kein sicheres Zeugniss vorhanden, denn was man aus der Apokalypse hierauf bezogen hat, wird nach den neueren Verhandlungen über diese Schrift kaum mehr dafür verwerthet werden können. An die neronische Christenverfolgung denken deshalb heute nur noch Diejenigen, die ein Interesse daran haben, den Brief dem Apostel Petrus selbst zuschreiben zu können.

Die nächstfolgende in der Reihe, an die gedacht werden könnte, ist die Verfolgung des Domitian. Diese hat neuerdings wieder v. Soden zur Erklärung des ersten Petrusbriefes herbeigezogen. Aber was wir von dieser Verfolgung mit Bestimmtheit wissen, beschränkt sich darauf, dass Do-

mitian in den letzten Jahren seiner Regierung seinen Vetter Flavius Clemens und einige andere wegen Atheismus und Hinneigung zum Judenthum hinrichten liess, während er dessen Gemahlin Flavia Domitilla verbannte. Was weiter berichtet wird von christlichen Schriftstellern ist grösstentheils sagenhaft. Und eine Verfolgung ausserhalb Roms, noch dazu in grösserem Maassstabe, wie dies der erste Petrusbrief voraussetzt, ist durch die Berichte nicht bloss nicht angedeutet, sondern ausgeschlossen[1]).

Es folgt die Christenverfolgung unter Trajan, und erst diese bietet nun in der That Züge dar, welche dem Inhalte des Briefes entsprechen. Da werden in Kleinasien die Christen in grosser Zahl vor dem Statthalter angeklagt, da handelt es sich darum, ob schon der Christenname strafbar sei oder vielmehr nur hinzukommende Verbrechen, wie sie das Volk den Christen vorwarf, die Strafbarkeit begründen, da treten Ankläger auf, welche eine Menge von Leuten als Christen angeben, da wird eine anonyme Denunciation vorgebracht, durch die noch mehrere desselben Verbrechens beschuldigt werden. Die Uebereinstimmung aller dieser Züge, die einerseits von dem Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius, andererseits von dem ersten Petrusbriefe dargeboten werden, ist so gross, dass man das Zusammentreffen nothwendiger Weise hat bemerken müssen.

So lange man jedoch an der Abfassung des ersten Petrusbriefes durch den Apostel festhielt, konnte diese Beobachtung, so nahe sie liegt, doch nicht in richtiger Weise gemacht und verwerthet werden. Erst als man dazu gelangt war, im Zusammenhang mit einer schärferen kritischen Erforschung der neutestamentlichen Schriften diese Voraussetzung nicht mehr als feststehend zu betrachten, konnte auch das richtige Ergebniss gewonnen werden. Seitdem Schwegler[2]) dasselbe zuerst öffentlich ausgesprochen, hat die kritische Schule in allen ihren Vertretern, mit wenigen Ausnahmen, daran fest-

---

1) S. Aubé, histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins 1875, S. 182 f.

2) Nachapostolisches Zeitalter 1846, II, S. 15 ff.

gehalten, und mit Recht hat neuestens Brückner[1]) die dafür sprechenden Gründe wieder nachdrücklich geltend gemacht.

Wir halten auch dafür, dass die von Schwegler gemachte Beobachtung richtig sei. Aber wenn man nun aus ihr, wie auch Brückner thut, folgern will, dass also der erste Petrusbrief nicht früher und nicht später als im Jahre 112 geschrieben sei, so scheint es uns, dass die zu Grunde liegende Beobachtung nicht scharf genug ins Auge gefasst und nicht richtig verwerthet werde. Man denkt sich dann die Sache so, dass der Brief noch während der Verfolgung an die Christen in Kleinasien zu ihrem Troste und ihrer Ermuthigung gesandt worden sei. Aber das entspricht nicht der Art, welche dieser Brief an sich trägt.

Wäre er so entstanden, so müsste der Zweck der Tröstung in der Noth ganz anders und viel deutlicher hervortreten, als es wirklich der Fall ist. Die Verfolgung ist wohl vorhanden, aber sie steht nicht im Vordergrunde, es wird wohl auf sie Bezug genommen, aber in einer so ruhigen und maassvollen Weise, dass man sieht, die Heimsuchung hat mehr chronischen als acuten Charakter. Der Brief beschäftigt sich ja daneben mit allem Möglichen, er ist voll von Ermahnungen zu allgemein christlichem Wandel, er pflegt das christliche Leben im weitesten Sinne, er hat sogar Musse zu Specialitäten, wie die Lehre von der Hadesfahrt Christi, oder wie man die dogmatische Absonderlichkeit, die 3, 18—22 unmittelbar an eine Stelle des Trostes für die Verfolgten angefügt wird, sonst nennen will. Deswegen auch hat man die Beziehung auf eine bestimmte einzelne Verfolgung entweder ganz ablehnen oder so verschieden annehmen können, wie geschehen ist. So findet Usteri[2]) mit Recht: „Ganz anders müsste die Ermahnung gegenüber einer ungerecht verfolgenden Obrigkeit für Unrecht leidende Christen lauten. Wie die

1) Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind, gekrönte Preisschrift der Teyler'schen Gesellschaft, Haarlem 1890, S. 78 ff.

2) Wissenschaftl. und prakt. Commentar über den ersten Petrusbrief 1887, S. 243.

Paränese gefasst und eingerahmt ist, macht sie vielmehr den Eindruck einer zu eigentlichen Verfolgungen in keiner speciellen Beziehung stehenden Warnung vor Libertinismus". In der That, einer vor dem Henker zitternden christlichen Gemeinschaft schreibt man nicht so ruhig und so ausführlich; wäre der Brief aus einer solchen Situation heraus entstanden, das Mitgefühl mit den Leidenden, der Aufschrei der geängstigten Seele, würde ganz anders aus ihm hervortönen.

Dennoch ist die Beziehung auf concrete Züge einer Verfolgung vorhanden und Usteri läugnet sie mit Unrecht. Aber, wenn wir recht sehen, so liegen nicht sowohl die Erlebnisse der kleinasiatischen Gemeinden zu Grunde, als vielmehr ganz einfach die Darstellung des Pliniusbriefes selbst in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit. Die Aehnlichkeit ist richtig bemerkt, aber in ihrer besonderen Art nicht scharf genug erfasst und verfolgt worden. Es liegt literarische Berührung vor und nicht nur Zusammentreffen der historischen Situation. Die Aehnlichkeiten, die man bemerkt hat, bestehen ja in einzelnen Ausdrücken, die hier wie dort vorkommen. Wenn Plinius [1]) fragt, ob er strafen solle nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini, so ermahnt der Brief den Christen, wenn er geschmähet werde ἐν ὀνόματι Χριστοῦ (4, 14), zu leiden ὡς Χριστιανὸς, nicht etwa ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς, ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος (4, 15. 16), und fordert die Leser auf, ein gutes Gewissen zu besitzen, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν. κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας (3, 16. 17). Gerade das, was nach diesen Worten des Briefes den Christen fern bleiben soll, verpflichten sich die Christen bei Plinius zu meiden: ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent [2]). Ein solches Zusammentreffen in Ausdrücken und Wendungen der Sprache

1) Epist. Plinii et Trajani ed. Keil, XCVI, XCVII.

2) In dem ἀλλοτριεπίσκοπος hat Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 29 f. und Einleitung in das N. T. S. 630) den delator erkennen wollen, mit Beziehung darauf, dass Trajan nach Plinius Pane-

wird aber nur dann richtig gedeutet, wenn man annimmt, dass der Verfasser des einen Textes den andern kennt und sich auf ihn bezieht.

So hat bereits Schwegler die Sache verstanden, wenn er sagt [1], dass das plinianische Schreiben „den historischen Commentar zu unserem Briefe bildet und unserem Verfasser vielleicht vorgelegen hat". Und Brückner selbst meint: „Der erste Petrusbrief ist die christliche Antwort auf die unschlüssige Anfrage des Statthalters Plinius und auf den Verfolgungserlass (?) des Kaisers Trajan". So wird es sich in der That verhalten, dann aber gehört der Brief des Petrus unmöglich in das Jahr 112, sondern er kann erst dann geschrieben sein, als diese beiden Schreiben veröffentlicht waren und einem Christen in die Hände kommen konnten. Denn mit Recht hat Grimm [3]) seiner Zeit gegen Schwegler bemerkt: „Schwegler hält es sogar nicht für unwahrscheinlich, dass das plinianische Schreiben dem Verfasser unseres Briefes vorgelegen habe, als ob der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan bereits während der Christenverfolgung veröffentlicht worden sei, obschon Trajans Antwortschreiben nichts weniger als das Ansehen einer gleich nach seiner Abfassung für die Oeffentlichkeit bestimmten Urkunde hat". Gewiss

gyricus 34, 35 die Delatoren bestrafen liess. Aber eine Ermahnung, wie sie der Petrusbrief enthält, kann in diesem Zusammenhang den delator unmöglich meinen. Gegen einen Christen, der seine Brüder verriethe, wäre diese Art des Tadels viel zu matt, und die delatoren werden meistens Nichtchristen gewesen sein. Das Wort ist schwerlich sicher zu erklären, da es bei Profangriechen nicht vorkommt. Usteri (Comm. S. 200) denkt nach Calvin u. A. wegen der Uebersetzung in Itala und Vulgata mit alienorum appetitor und bei Tertullian mit alieni speculator an den Habsüchtigen und Geldgierigen. Es könnte geradezu den „depositum abnegantem" bedeuten, den Plinius in diesem Zusammenhang erwähnt, den ungetreuen Aufseher über fremdes Gut. ἐπίσκοπος heisst ja bei den Griechen vorzugsweise der Finanzbeamte (s. Hatch, Gesellschaftsverfass. der christl. Kirchen im Alterthum, herausg. von Harnack, S. 29, Anm. 26).

1) Nachapostol. Zeitalter II, S. 15.

2) Chronolog. Reihenfolge etc. S. 78.

3) Das Problem des ersten Petrusbriefes, Studien und Krit. 1872 S. 670.

nicht; der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan ist, wie man allgemein annimmt, erst in die Oeffentlichkeit gelangt, als beide Männer gestorben waren, ein Freund oder Freigelassener des Plinius wird ihn nach dessen Tode veröffentlicht haben, zu Trajans Lebzeiten wäre das eine bedenkliche Indiscretion gewesen. Eben darum aber muss vielmehr das Datum des ersten Petrusbriefes weiter hinabgesetzt werden und es hindert nichts, dasselbe bis gegen die Mitte des Jahrhunderts hinabzurücken.

Die Verhältnisse, welche der plinianische Briefwechsel mit Bezug auf die Behandlung der Christen erkennen lässt, dauern ja von da an fort, und die Grundsätze des Trajansedictes bestimmen überhaupt das Verhalten des römischen Staates zu den Christen während des 2. Jahrhunderts. Sie werden nicht officiell verfolgt, insofern als man ihnen nicht nachforscht, wenn keine Anzeige vorliegt. Erscheint aber ein Ankläger, so tritt das Verfahren ein, das wir durch die zweite Apologie Justin's kennen gelernt haben. Der Richter fragt einfach nach dem Bekenntniss zum Christenthum, kümmert sich nicht darum, ob auch noch andere angebliche Verbrechen vorhanden seien, verurtheilt zum Tode, sobald der Angeklagte auf seinem Bekenntniss beharrt. So geht es im ganzen römischen Reiche zu, nicht nur in Kleinasien. Zu dieser Situation erst passt auch die Stelle des Briefes I. Petri 5, 9 εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. Auf den Zeitpunkt der bithynischen Christenverfolgung bezogen, sind diese Worte unverständlich, denn man weiss nichts davon, dass gleichzeitig in der ganzen Welt die christliche Brüderschaft verfolgt worden sei, und Plinius schliesst das für Rom wenigstens durch seinen Brief geradezu aus, da er seine Unbekanntschaft mit dieser Sache im Eingang bekennt. Ebenso bemerkt der Kaiser in seinem Antwortschreiben: neque enim in universum aliquid constitui potest, und schliesst damit den Gedanken einer allgemeinen Verfolgung im ganzen Reiche aus. Aber seit Trajan besteht zwischen römischem Staat und der Christenheit dieses Verhältniss, und daher passt der erste Petrusbrief noch weit besser in die Folgezeit, als gerade in das Jahr 112. Die

trajanische Verfolgung bildet nur den terminus a quo für die Ansetzung des Briefes.

Was den terminus ad quem betrifft, so können nur die Schriften, in denen der erste Petrusbrief sicher benutzt ist, und die sogenannten äusseren Zeugnisse die untere Grenze setzen. In ersterer Beziehung nimmt Brückner[1]) an, dass der Jacobusbrief, sowie der Epheserbrief und die Pastoralbriefe, sodann selbstverständlich der zweite Petrus- und der Judasbrief unsern Brief voraussetzen. Manches ist da streitig, namentlich das Verhältniss zwischen I. Petri und Eph. wird von Anderen gerade umgekehrt gedacht. Im Ganzen ist aber gegen die Annahme, dass die meisten jener Briefe dem unseren nachfolgen, von unserem Standpunkte aus nicht viel einzuwenden. Ausserhalb des neuen Testamentes gilt der erste Clemensbrief als abhängig von I. Petri. Auch dieses ist nicht über allen Zweifel erhaben, kann aber gleichfalls zugegeben werden, wenn man nur diesen Clemensbrief nicht zu früh ansetzt[2]). Man kann also getrost mit dem ersten Petrusbrief unter Trajans Zeit hinabgehen. Schon Zeller[3]) hat ihn 140 oder frühestens 130 ansetzen wollen, und Volkmar[4]) weist ihm wegen des Verhältnisses der sog. Hadesfahrtstelle zum Buche Henoch, das neuestens wieder von Spitta[5]) stark betont worden ist, mit Bestimmtheit der Zeit zwischen 140 und 147 zu. So weit braucht man nicht gerade hinabzugehen, das Zeugniss des Eusebius[6]), dass Papias den Brief gebraucht habe, setzt zwar keine frühere Zeit als etwa die Mitte des Jahrhunderts voraus, aber 140 mag als ungefährer Termin nach unten hin gelten, und am sichersten sagt man „seit Trajan“ oder vielmehr seit dem Bekanntwerden des Briefwechsels zwischen diesem und seinem Statthalter in Klein-

1) a. a. O. S. 66.

2) S. m. Galaterbrief S. 294 ff.

3) Zur Petrusfrage, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1876, S. 35.

4) Einige Bemerkungen über Apocalyptik, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1861, S. 115; über die katholischen Briefe und Henoch ebenda S. 427 ff.

5) Christi Predigt an die Geister 1890, S. 34 ff.

6) K. G. III. 39, 17.

asien. Der Singular βασιλεῖ 2, 13 hindert nicht, den Brief sogar erst unter Antoninus Pius anzusetzen, da erst nach dessen Tode das Kaiserthum an eine Mehrheit von Personen vertheilt erscheint [1]).

Die Entstehung des Briefes würde dann so zu denken sein, dass ein Christ, der bereits die Ueberlieferung von der Anwesenheit des Petrus in Rom kannte (5, 13), im Namen dieses Apostels ein Sendschreiben an die kleinasiatischen Christen gerichtet hat, um sie zum Ausharren im christlichen Glauben und Wandel zu ermahnen, zur Zeit, als die römische Obrigkeit überall in einzelnen Fällen Christen wegen ihres blossen Bekenntnisses aburtheilen liess, wenn sie als solche angezeigt wurden. Zur näheren Charakterisirung des Verhaltens der heidnischen Obrigkeit hat der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan die Anhaltspunkte gegeben. Es kann so in der That der erste Petrusbrief gewissermaassen als die christliche Antwort auf den Pliniusbrief über die Christen angesehen werden, der bei seinem Bekanntwerden in christlichen Kreisen jedenfalls grosses Aufsehen gemacht hat. Des Namens des Apostels hat sich der Verfasser bedient nach dem Verfahren, das bei so manchen Briefen in der christlichen Literatur innerhalb und ausserhalb des neuen Testamentes zu Tage tritt, um seinen Worten mehr Nachdruck und Gewicht zu verleihen. Die Wahl des Petrus speciell wird sich wol allerdings aus einer, dem damaligen kleinasiatischen Judenchristenthum entgegenkommenden Rücksicht erklären. Die Ländernamen in der Adresse des Briefes finden sich sammt und sonders in der Apostelgeschichte: Kappadocien, Pontus und Asien Act. 2, 9, Galatien 16, 6. 18, 23, Bithynien 16, 7. Dass Pontus und Bithynien in der Adresse an bedeutsame Stelle, nämlich zuerst und zuletzt, gesetzt sind, kann gerade aus der Benutzung des Pliniusbriefes sich erklären, da Plinius Statthalter dieser beiden Provinzen war. Sonst hören wir von Christengemeinden in Pontus und Bithynien im neuen Testamente nichts, in der erwähnten Stelle der Apostelgeschichte wird vielmehr gesagt, der Geist Jesu habe

1) S. Aubé, hist. des persécutions S. 334.

es dem Paulus gewehrt, in Bithynien das Evangelium zu verkündigen. Um so mehr deutet die Erwähnung dieser Länder in der Adresse des Briefes auf eine spätere Zeit und eben auf den plinianischen Brief, nach welchem dort eine so grosse Menge von Christen sich findet.

2) Archippus und der Kolosserbrief.

Am Schlusse des Kolosserbriefes, nach den Grüssen von und an einzelne Personen und nachdem noch die Mahnung an die Leser ergangen ist, den Brief auch in Laodicea zu lesen zu geben und dafür den an die Laodiceer gerichteten einzutauschen, folgt noch plötzlich die Bemerkung (4, 17): καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς. Von diesem Archippus weiss man weiter nichts, der Name kommt im neuen Testamente nur noch einmal vor, im Philemonbrief v. 2, wo ihn der Apostel in der Adresse als συστρατιώτης ἡμῶν bezeichnet, aber auch nichts weiteres über ihn meldet. Man hat deshalb nichts anderes thun können, als einige Vermuthungen wagen, so gut oder so schlecht es in einem solchen Falle gehen will. Wegen der Stellung in der Adresse des Philemonbriefes, wo er neben dem Philemon und der Appia erscheint, hat man vielfach in ihm einen Angehörigen des Familienkreises gesehen, als dessen Haupt eben Philemon erscheint, am liebsten geradezu den Sohn des letzteren. Im Kolosserbriefe ist diese Stellung durch nichts angedeutet, dagegen sieht man, dass er irgend ein Amt bekleidete oder einen Auftrag zu erfüllen hatte, woran der Apostel ihn etwas kurz angebunden mahnen lässt. Dass Archippus an beiden Orten derselbe sei, ist wahrscheinlich wegen der sonstigen nahen Beziehungen zwischen Kolosser- und Philemonbrief.

Ueber diese Erwähnung des Archippus schreibt nun Ferd. Hitzig in seinem Schriftchen „Zur Kritik paulinischer Briefe“, Leipzig 1870, S. 31 f., Folgendes: „Eben jener Brief [der Philemonbrief], welcher auch an Archippus, den Mitstreiter des Apostels, zugleich gerichtet ist, darf für ein Muster gelten von Zartgefühl und Feinheit des Tons. Warum nun, wenn Paulus

ihm etwas, und zwar gerade Das, zu bemerken hat, schreibt er es ihm nicht selber? Schwerlich trifft zwischen die beiden Briefe [der Philemonbrief geht nach Hitzig dem Kolosserbrief voraus] eine Aenderung des Archippus zum Schlimmeren, dass er nachlässig wurde in der Dienstführung; und setzen wir diesen Fall, so war auch nicht sofort Paulus davon unterrichtet. Der „Mitstreiter“ des Paulus ist kein gewöhnlicher Laie, er verwaltet ja V. 17 ein Kirchenamt, und nun sollen Gemeindeglieder (C. 1, 1) ihn vermahnen? Es hätte doch einer besondern Veranlassung für den Apostel bedurft zu einer so kränkenden Aeusserung. Seine Worte besagen entweder nichts oder sie sind eine unwürdige Insinuation. Entweder hat Archippus seine Dienstpflicht erfüllt, und dann ist es ungehörig ihn zu mahnen, ja mahnen zu lassen, oder nicht, und dann gebe Paulus bestimmte Thatsachen an“.

Diese Kritik der Aeusserung im Kolosserbrief zeugt von einem feinen und durch und durch ehrlichen, sittlichen Gefühl. Die Exegeten gewöhnlichen Schlages zwar empfinden das nicht, ihnen macht dergleichen gar keine Skrupel, sie denken eben, es könne wer weiss was Alles vorgefallen sein, um dieses brüske Verfahren des Paulus zu erklären, ja sie erkennen am Ende darin nach beliebter Methode noch ein ganz besonderes Exempel christlichen Taktes. Wir dagegen schliessen uns dem Befremden Hitzig's an. So ein kurzer, scharfer Biss gegen einen Mann, dem sonst nichts vorgeworfen wird, am Ende eines Briefes, der an eine ganze Gemeinde nicht nur, sondern an mehrere Gemeinden gerichtet sein will (4, 16), macht weder einen recht apostolischen, noch überhaupt einen recht christlichen Eindruck. Hören wir daher Hitzig weiter.

Er nimmt an, dass diese Stelle nicht dem Kern, sondern der Ueberarbeitung des echten Kolosserbriefes angehöre und erklärt sich unter dieser Annahme ihre Bedeutung folgendermaassen: „Hat nun aber diese Mahnung Archippus nicht dem Apostel, sondern dem Ueberarbeiter des Briefes zu verdanken, welcher ihn aus Philem. v. 2 kennt, und zwar so kennt, dass eine auch noch so leise Rüge seines Thuns von Seite des Apostels nicht im Wurfe liegen kann, so fragt sich:

Wie kommt der Schreiber dazu, das Verhältniss des Paulus zu Archippus abzuändern, es wie ein kaltes oder unfreundliches erscheinen zu lassen? Lebte er zur Zeit Trajans, so löst sich das Räthsel. Unter diesem Kaiser existirte auch ein Archippus, dessen im zehnten Buch der Briefe, welches die Correspondenz über die Christen enthält, Epp. 66—68. 85[1]) Plinius Erwähnung thut. Flavius Archippus, ein Philosoph aus Prusa am Olymp, begünstigt von Domitian, war vordem wegen Fälschung in metallum verurtheilt worden und wurde deshalb jetzt als Richter beanstandet; auch war eine neue Anklage wider ihn erhoben von einem Weibe. Er stand in hohem Ansehen bei Denjenigen, die nicht wussten, was über ihn der Proconsul Paulus ausgesprochen (Ep. 68); dieser eben hatte ihn, wie es scheint (Ep. 66), zur Arbeit im Bergwerke verurtheilt. Aber also ein Flavius Archippus, der gegenüber von Flavius Clemens als Günstling Domitian's und schon als Philosoph schief zum Christenthume steht, ein Kleinasiate, ein bekannter Mann. Und auch ein Paulus, der in Beziehung zu ihm tritt, und in unliebsame. Vorausgesetzt nun die Unechtheit des Verses Kol. 4, 17, welche ich erhärtet zu haben glaube, muss als wahrscheinlich betrachtet werden, dass der Ueberarbeiter den Flav. Archippus und den Proconsul Paulus im Sinne trug, als er das Verhältniss des Apostels Paulus und seines Mitstreiters Archippus sich zurechtlegte. Auf Erklärung überhaupt verzichtet, wer die vorgeschlagene ablehnt".

Die letzte, echt Hitzig'sche, Bemerkung will natürlich nur sagen, dass man sonst eben einfach sich begnügen müsse, seine Unwissenheit über diesen Archippus und seine seltsame Erwähnung in einem paulinischen Briefe einzugestehen. Das thun denn auch die meisten Exegeten oder sie begnügen sich mit einigen vagen Vermuthungen, wie etwa: Archippus sei ein Gemeindevorsteher gewesen, den der Apostel in seinem Verfahren gegen die Irrlehrer habe zum Ernst mahnen oder auch ihm durch den öffentlichen Zuruf die nöthige Autorität

---

1) In der Ausgabe von Keil tragen die Briefe die Nummern LVIII bis LX und LXXXI.

verleihen wollen. Die Hitzig'sche Vermuthung hat vor den Augen der neueren Ausleger wenig Gnade gefunden, Meyer nennt sie abenteuerlich, Klöpper und v. Soden lehnen sie ebenfalls ab[1]). Dagegen hat Holtzmann[2]) wenigstens die Instanzen Hitzig's gegen die Stelle so erheblich gefunden, dass er dieselbe ebenfalls dem Ueberarbeiter zuweist, über die den Archippus betreffende Vermuthung hat er sich jedoch nicht weiter ausgesprochen.

Es ist ja in der That nichts leichter, als über den Hitzig'schen Gedanken hinwegzugehen als über einen ungereimten und unmöglichen Einfall. Die Archippusgeschichte bei Plinius hat ausser den Namen mit dem Vers im Kolosserbriefe fast nichts gemein. Bei Plinius ist Archippus ein Philosoph, im Kolosserbriefe eher alles andere als dieses, dort ist von einem Proconsul Paulus die Rede, hier vom Apostel, dort hat Archippus eine Fälschung begangen, hier seinen Dienst nicht recht versehen, dort wird Archippus zum Bergwerk verurtheilt, hier erhält er nur einen Verweis, dort ist er aus Prusa gebürtig, hier wol in Kolossä daheim, jene Geschichte spielt zu Ende des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, der Kolosserbrief dagegen soll dem Leben des Apostels Paulus angehören, kurz, es ist sonst fast Alles verschieden und ein Zusammenhang nicht nachzuweisen.

Dennoch lassen sich die Gründe, aus denen Hitzig an der Notiz im Kolosserbriefe Anstoss genommen hat, nicht entkräften. Ist aber dies der Fall und somit die Herkunft der Stelle vom Apostel unwahrscheinlich, so wird man sich eben anderweit nach einer Erklärung umzusehen haben. Wenn nun sonst im neuen Testamente Beziehungen zu der Briefsammlung des jüngeren Plinius nachgewiesen werden können, so wird es trotz aller Verschiedenheiten nicht als unmöglich erscheinen, dass auch an dieser Stelle eine solche stattfindet. Hitzig zwar meint, es sei nicht nothwendig, dass der Ueberarbeiter des Kolosserbriefes des Plinius Briefe

1) S. Meyer's exeget. Handbuch zum Kolosserbrief, bearbeitet von Franke, 1886, S. 512 f.

2) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, S. 167, Anm. 6.

gekannt habe. Sein Wissen um Flavius Archippus könne er aus anderer Quelle, vielleicht mündlicher, geschöpft, das Gerücht könne ihm die Kunde zugetragen haben, vielleicht habe er, was mit diesem Archippus vorging, aus der Nähe gesehen[1]). Indessen wird die Annahme, dass die Notiz alsdann einfach aus Plinius stammt, von Hause aus als die natürlichere anerkannt werden müssen. Wozu unbekannte Wege aufsuchen, wo ein bekannter hinführt? Sobald der Verfasser des ersten Petrusbriefes, wie wir bestimmt glauben, den Plinius gekannt hat, so kann das auch bei dem Verfasser des Kolosserbriefes der Fall sein — von dem Unterschied zwischen ihm und dem angeblichen Ueberarbeiter können wir hier ruhig absehen.

Es fragt sich dann nur noch, wie kann der Verfasser des Kolosserbriefes auf den Einfall gekommen sein, den Namen des Archippus und eine Anspielung auf seine Geschichte demselben einzuverleiben? Eine besonders tief liegende Absicht braucht man dem gar nicht unterzulegen. Dogmatische oder kirchliche Gesichtspunkte können nicht mitgewirkt haben, sonst wäre die Notiz anders beschaffen. Es war dann wol einfach das Interesse, dem Briefe irgend eine persönliche Beziehung, einen concreten Zug noch einzufügen, der den Anschein der Lebendigkeit und des Localcolorites erweckte. Schriftsteller, die im Namen des Apostels schrieben, mussten sich ja in die betreffende Situation versetzen. Je mehr es ihnen gelang, concrete Züge einzuflechten, die den Anschein der Unmittelbarkeit trugen, desto besser hatten sie ihre Aufgabe gelöst. So sind die Pastoralbriefe mit allerlei persönlichen Zügen ausgeschmückt, die den Eindruck der Lebenswahrheit zu erwecken geeignet sind, wie der Zug von dem Mantel, den Paulus in Troas vergass, die Nachrichten über einzelne bekannte Begleiter des Apostels, der Hieb gegen Alexander den Schmied (II. Tim. 4, 10 ff.) u. s. w. In solchen Notizen sehen Manche glücklich aufgefundene, von dem späteren Verfasser seiner Arbeit einverleibte Handbillets des Apostels. Wir können darin nur Decoration erblicken. Gerade die Notiz über Alexander den Schmied ist der unsrigen sehr

1) Zur Kritik paulinischer Briefe S. 33.

ähnlich. Beide Mal der herbe Tadel, der nicht recht motivirt erscheint, in jenem Falle tritt noch der Vergeltungswunsch hinzu: der Herr mag ihm vergelten nach seinen Werken, der mit der evangelischen Lehre nicht wol vereinbar ist. Auch die Notiz über Archippus mag also ähnlicher Herkunft sein, nur dass wir hier mit einiger Wahrscheinlichkeit noch ihre Quelle bezeichnen können.

Dass diese in den Pliniusbriefen zu finden ist, glauben wir auch annehmen zu dürfen. Der betreffende Brief[1]), in welchem Plinius von der Sache zuerst Mittheilung macht, beginnt mit den Worten: cum citarem iudices, domine, conventum inchoaturus, Flavius Archippus vacationem[2]) petere coepit ut philosophus. fuerunt qui dicerent non liberandum eum iudicandi necessitate, sed omnino tollendum de iudicum numero reddendumque poenae, quam fractis vinculis evasisset. recitata est sententia Veli Pauli proconsulis, qua probabatur Archippus crimine falsi damnatus in metallum. Gerade diese Worte scheinen dem Verfasser des Kolosserbriefes Anlass zu der betreffenden Bemerkung gegeben zu haben. Archippus tritt auf als Einer, der sich einer Pflicht entziehen will, dies bringt seine Verurtheilung durch den Proconsul Paulus zum Vorschein. Der Verfasser des Kolosserbriefes lässt ihn, beides zusammenfügend, durch Paulus ermahnen, seine Pflicht zu thun. Weiter geht er auf die Sache nicht ein, es handelt sich nicht um mehreres, als um eine historische Anspielung, die dem Briefschluss noch einen besonderen Einzelzug einfügt, und das ist erreicht. Dass Archippus sich nachher rechtfertigen kann durch Berufung auf Erlasse der Kaiser Domitian und Nerva zu seinen Gunsten, und Trajan ihn acquittirt, hat der Brauchbarkeit seines Namens zu diesem Zwecke jedenfalls nicht geschadet. So halten wir die Hitzig'sche

1) No. LVIII bei Keil.

2) Keil hat im Text nach der editio princeps von Avantius von 1502 vocationem aufgenommen, die Ausg. von Aldus von 1508 liest dagegen vacationem, was der Sinn erfordert. Handschriften des Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan giebt es bekanntlich nicht, da diejenige, aus welcher zur Humanistenzeit die ersten Drucke geschöpft wurden, nachher verloren ging.

Vermuthung für gar nicht so ungereimt. Beweisen lässt sie sich freilich nicht, aber das kann man in solchem Falle auch nicht verlangen. Wenn und soweit überhaupt literarische Berührungen zwischen neutestamentlichen Briefen und den Pliniusbriefen angenommen werden, wird auch diese Anspruch auf Beachtung erheben können.

3) Sabinianus und der Philemonbrief.

Der kleine Brief an den Philemon ist in mancher Beziehung der Kritik immer noch ein Räthsel. Auf der einen Seite macht er durch die Feinheit und Innigkeit des christlichen Gefühls, das sich in ihm ausspricht, den Eindruck, aus dem Leben und Herzen des grossen Apostels zu stammen, auf der andern Seite ist so Manches darin befremdlich und unter der Voraussetzung der Echtheit schwer erklärlich, dass doch immer wieder die Frage erwacht, ob er wirklich jenes Ursprungs sich mit Recht rühme. Für diejenigen Kritiker, welche nur die vier grossen Hauptbriefe für echt halten, muss dieser Brief das Schicksal der übrigen kleineren Paulinen theilen und der späteren Entwickelung des Paulinismus zugewiesen werden. Denjenigen dagegen, welche auch den Brief an die Philipper, den ersten an die Thessalonicher und etwa den Kern des Kolosserbriefes für echt halten, tritt auch der Philemonbrief in diese Reihe. Holtzmann[1]) hat vom Kolosserbriefe her auch auf ihn die Annahme ausgedehnt, dass er einen echten paulinischen Kern in späterer Ueberarbeitung enthalte, eine Anwendung der sonst schon prekären Theorie, die bei der grossen Kürze dieses Schreibens noch weniger als sonst einleuchten will.

Was vor Allem zu Bedenken Anlass giebt, ist die eigenthümliche Doppelstellung, die der Brief sich selbst zuweist. Er behandelt eine rein private, persönliche Angelegenheit zwischen dem Apostel und einem fernen Freunde. Dem Philemon ist ein Sklave, Onesimus, nachdem er sich irgend eines Fehlers schuldig gemacht, entlaufen, zu dem gefangenen

1) Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1873, S. 428 f. — Einleitung in das N. T. 1886, S. 375.

Paulus gekommen, der ihn zum Christenthum bekehrt hat (v. 10) und ihn nun mit dem Briefe seinem Herrn zurücksendet mit der Bitte, ihn wieder aufzunehmen und ihm zu verzeihen. Denn nun sei er ein christlicher Bruder und werde ihm werther und nützlicher sein, als zuvor. Für allen Schaden, den Onesimus etwa angerichtet, verspricht der Apostel einzutreten, was er mit seiner Handschrift beglaubigt (v. 19), und kündigt zugleich seinen nahen Besuch an. Das Alles bleibt innerhalb der Grenzen einer Privatcorrespondenz und man freut sich, auch einmal ein Beispiel der intimen Schriftgattung von des Apostels Hand zu erhalten, zu allen den öffentlichen Briefen, die sonst von ihm bekannt sind. Aber, wenn es so ist, warum dann der ganze Apparat eines paulinischen Gemeindebriefes auch bei diesem kleinen Billet? An des Paulus Seite tritt, so feierlich wie sonst, Timotheus als Mitverfasser, dem Empfänger des Briefes werden die Schwester Appia und der Mitstreiter Archippus zugesellt, auch die Hausgemeinde ist nicht vergessen (v. 1, 2). Der Brief beginnt mit dem stehenden paulinischen Grusse (v. 3) und der gewöhnlichen Danksagung für das Glaubensleben des Empfängers (v. 4 f.), und er schliesst mit Grüssen von einer Reihe von Gehilfen des Apostels (v. 23, 24), kurz, Alles wie sonst, namentlich in dem nächst verwandten Kolosserbriefe. Wozu denn dieser Aufwand, wenn es sich doch nur um eine Privatangelegenheit handelt?

Man wird antworten, weil die Frage Wichtigkeit für die ganze Christenheit hatte, weil es sich darum handelte, das Beispiel mit diesem entlaufenen und in höherem Sinne wiedergefundenen Sklaven für die ganze Gemeinde fruchtbar zu machen. Aber, wenn das der Fall ist, warum wird dann wieder die Frage so wenig principiell behandelt? Und eben dieser Gesichtspunkt macht es andererseits auch erklärlich, wie man dazu kommen konnte, einen solchen Brief in des Apostels Namen zu schreiben, es galt dann eben, die christliche Auffassung der Sklavenfrage an einem concreten Beispiel zu erläutern, und zu dem Behufe könnte die vorliegende Geschichte erfunden sein. Auf solche Entstehung deutet mehr als Eines. Schon der Name des Sklaven, Onesimus, der

v. 11, 22 Veranlassung zu einem artigen Wortspiele giebt, dient diesem Zwecke, wie neuestens auch Weizsäcker[1]) und Pfleiderer[2]) gefunden und daraus einen Zweifelsgrund gegen die Authentie abgeleitet haben. Dann muss man doch wirklich fragen, ob die Geschichte von diesem Onesimus nicht allzu starke Zumuthungen an unseren guten Glauben erhebt. Im fernen Phrygien, weit hinten in Kleinasien, entläuft ein Sklave seinem Herrn. Er flieht durch die halbe Welt bis nach Rom, findet dort, man weiss nicht wie und wo, den gefangenen Paulus, den er niemals gesehen hat, da der Apostel nach Kolossä, seinem früheren Wohnort (Kol. 4, 9), niemals hinkam, wird von diesem zum Christenthum bekehrt und nun wieder durch die halbe Welt zu seinem Herrn zurückgeschickt — es klingt wie ein Roman nach Art der clementinischen ἀναγνωρισμοί, an die Baur[3]) dadurch erinnert worden ist.

Man begreift, dass die Wege manchen Auslegern zu weit erschienen und sie deshalb lieber als an die römische, an die Gefangenschaft dachten, die Paulus in Caesarea aushielt, wo doch wenigstens Alles im Orient vor sich ginge. Aber auch das erweckte Andern wieder Bedenken, die finden, die Wege nach der Welthauptstadt Rom seien von Kleinasien aus betretener gewesen, als die nach Palästina, und ein entlaufener Sklave habe nirgends besser Schutz suchen können, als im Gewühl der grossen Stadt. Doch wird nur die eine Unwahrscheinlichkeit durch die andere abgelöst, und man thut dann am besten, einfach sich dessen zu bescheiden, dass das Leben oft wunderbare Zufälle bringt.

Aber auch das Versprechen, das Paulus v. 18, 19 giebt, er werde Alles bezahlen, was Onesimus etwa an Schaden angerichtet habe oder schulde, und für das er so feierlich einen Schuldschein ausstellt, klingt in eines Gefangenen Munde mehr zuversichtlich als beruhigend. Er hofft zwar, frei zu kommen, aber das ist doch keine Gewissheit, und ein Capi-

1) Das apostol. Zeitalter S. 565.
2) Das Urchristenthum S. 683.
3) Paulus, 2. Aufl., II, S. 93.

talist ist der Apostel wohl nie gewesen, auch nicht nach Empfang der Unterstützung aus Philippi (Phil. 4, 18). Daher sehen die Ausleger[1]) darin zum Theil nur eine „freundschaftliche Bonhomie“, einen Scherz sogar. Das ist aber ein sehr gewagter Scherz und des Apostels kaum würdig.

Es tritt noch hinzu das enge Verwandtschaftsverhältniss, in dem unser Brief mit dem Doppelgestirn der Briefe an die Epheser und Kolosser steht. Die Namen der Persönlichkeiten, die in unserem Briefe vorkommen, finden sich fast sämmtlich im Kolosserbriefe auch vor: Archippus v. 2 und Kol. 4, 17, Onesimus v. 10 und Kol. 4, 9, Epaphras v. 23 und Kol. 1, 7. 4, 12, Markos und Aristarchos v. 24 und Kol. 4, 10, Lukas und Demas v. 24 und Kol. 4, 14. Philemon und Appia kommen allerdings sonst nirgends vor. Philemon ist zwar schon an und für sich ein passender Name für einen edlen Freund. Da aber Kolossä in Phrygien liegt und die Geschichte von Philemon und Baucis auch dem Verfasser der Apostelgeschichte bei der Vergötterung des Paulus und Barnabas in Lystra vorzuschweben scheint[2]), so ist es vielleicht erlaubt, daran zu erinnern, dass nach Ovid[3]) auch Philemon „collibus Phrygiis“ wohnt. Die Frau unseres Philemon heisst zwar nicht Baucis, sondern Appia, aber wer würde sich auch so geradezu verrathen! Appia kommt allerdings in Phrygien auch vor, als Name einer Stadt[4]) nämlich, doch werde ich mich hüten, zu behaupten, dass er daher entlehnt sei, er ist ja auch sonst bekannt genug und die Herkunft solcher Eigennamen in Schriften dieser Art lässt sich so wenig immer controliren, als etwa die der vielen Personennamen in den christlichen Martyrologien, die darum doch nicht historisch sind.

Nun wird ja die Uebereinstimmung so vieler Verhältnisse im Philemonbriefe mit solchen im Kolosserbriefe in verschiedenem Sinne gedeutet werden können. Entweder beweist sie nur, dass dieselbe historische Situation vorliegt oder aber

---

1) S. Meyer's exeget. Handbuch, 5. Aufl., S. 535.
2) Zeller, Apostelgeschichte S. 215.
3) Metamorphosen VIII, 621.
4) Plinius, nat. hist. 5, 29.

der Verfasser des Philemonbriefes kann sich den Kolosserbrief zum Muster genommen haben. Welcher Fall der wahrscheinlichere ist, kann erst aus der Prüfung des übrigen Beweismaterials sich ergeben. In dieser Beziehung ist nun zu beachten, dass auch sonst in Gedanken und Ausdruck der Philemonbrief mehrfach an Kolosser- und Epheserbrief erinnert. Der Eingang, v. 4—6, „erbaut sich ganz auf dem Grunde von Eph. 1, 15—17 und Kol. 1, 3. 4. 9“[1]), weshalb neuestens Brückner sich veranlasst sieht, anzunehmen, v. 5 und 6 seien in den Philemonbrief von der Hand des Verfassers des Epheserbriefes hineingefügt worden. Diese Annahme ist doch nur ein Kind der Verlegenheit, denn auf eine Interpolation weist hier sonst nichts hin. Aber auch nachher noch klingt der Epheserbrief durch, so in v. 9 in dem Satz τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ. Hier ist nach den von Lightfoot und Westcott-Hort[2]) gegebenen Nachweisungen wol nicht daran zu zweifeln, dass das nicht heissen soll „ein alter Paulus“, sondern πρεσβύτης = πρεσβεύτης, Gesandter, Herold zu nehmen ist. So nur erhält der Ausdruck Kraft und Rundung in der schönen Steigerung: Gesandter, nun aber sogar Gefangener Christi. Das entspricht aber genau der Stelle Eph. 6, 20 ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, und diese Stelle wird hier wohl vorschweben.

In anderer Beziehung schliesst sich unser Brief an die Situation der übrigen Gefangenschaftsbriefe an, besonders in seinem Schlusse. Die Ankündigung, Paulus werde bald befreit werden und dann die Leser besuchen, ist ja in diesen Briefen ein oft wiederkehrendes Motiv. Im Philipperbrief will der Apostel 2, 19. 23 den Timotheos bald an die Gemeinde absenden, sobald er absieht, wie seine eigenen Angelegenheiten verlaufen, er selbst aber hofft v. 24, bald auch kommen zu können. Ebenso schliesst der Hebräerbrief mit der Ankündigung, dass Timotheos freigekommen sei, mit welchem der Verfasser die Leser besuchen werde (13, 23). Kurz, der

1) Brückner, die chronol. Reihenfolge etc. S. 201 f.
2) s. Westcott-Hort, the new Testament II. Appendix S. 136.

Brief von Philemon hat mit den anderen Gefangenschaftsbriefen einen so übereinstimmenden Inhalt, dass er leicht auf Grund derselben entstanden sein kann. Was die äusseren Zeugnisse betrifft, so steht unser Brief mit den ihm nächst verwandten gleich, Marcion soll ihn gekannt haben und das Muratori'sche Fragment thut seiner Erwähnung. Keines dieser Zeugnisse führt weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurück. Und noch Hieronymus[1]) beginnt seinen Commentar mit den Worten: qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere quae ad Philemonem scribitur, ajunt etc. Und später: volunt aut epistolam non esse Pauli quae ad Philemonem scribitur, aut etiam si Pauli sit, nihil habere quod aedificare nos possit, et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi. Dieses Urtheil beruht allerdings nicht auf historischen Gründen, sondern auf dem Bedenken, einen blossen Privatbrief unter die Briefe allgemeineren Inhaltes aufzunehmen, immerhin geht daraus hervor, dass der Brief noch längere Zeit beanstandet wurde.

Gesetzt den Fall, der Brief sei dem späteren Paulinismus zuzuweisen, so lässt sich seine Entstehung verhältnissmässig leicht erklären. Baur's Ansicht, der Brief stelle die schöne Idee dar, dass die durch das Christenthum mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, ist zwar geistvoll, führt aber auf eine falsche Fährte, da der Begriff der κοινωνία hier doch nur ein untergeordnetes Moment ist. Einfacher ist die Annahme, der Brief sei eine Exemplification zu den paulinischen Stellen über die Sklavenfrage. I. Cor. 7, 21. 22 wird der Gedanke ausgesprochen, es solle Jeder in dem Stande verbleiben, in dem er berufen werde, der Sklave solle nicht trachten frei zu werden, denn er sei in Christus schon ein Freigelassener des Herrn, wie der Freie ein Knecht Christi. Gerade so sendet der Apostel den entlaufenen Sklaven seinem Herrn wieder zurück und gebietet diesem nicht etwa, ihn frei zu lassen, sondern er solle trotz des Sklavenverhältnisses in ihm einen christlichen

1) Opera ed. Vallarsi VII, S. 741 ff.

Bruder sehen, dann werde er an ihm mehr haben als zuvor. Der Brief predigt so wenig die Emancipation der Sklaven, als irgend eine Stelle des neuen Testamentes, das Band, das Herrn und Sklaven verbindet, wird im christlichen Glauben nicht vernichtet, sondern verklärt[1]). Wie nun unser Brief zu der angeführten Korintherstelle den praktischen Commentar bildet, so schliesst er sich in der Empfehlung christlicher Gesinnung zwischen Herren und Sklaven an die Stellen Kol. 3, 22—25 und Eph. 6, 5—9 an. Es lässt sich so fast der ganze Philemonbrief nach Inhalt und Form aus den übrigen paulinischen Briefen herleiten. Nur ein ungelöster Rest bleibt zurück, nämlich die Geschichte selbst, die dem Brief zu Grunde liegt, das Entlaufen eines ungehorsam gewesenen Sklaven und seine Rücksendung durch einen Freund in der feinen und schönen Art und Weise, wie es hier geschieht, mit der Autorität, die dem schriftlichen Worte eines solchen innewohnt und der zarten Sorge für Herstellung des rechten dauernden Verhältnisses zwischen den Beiden.

Wie wäre es nun, wenn diese Geschichte oder eine ganz ähnliche dem Verfasser des Philemonbriefes in einem Buche entgegengetreten wäre, das, wie wir wahrscheinlich gefunden haben, auch andern neutestamentlichen Schriftstellern bekannt war? In den nämlichen Pliniusbriefen, in denen uns die bithynische Christenverfolgung und Archippus begegnet sind, finden wir zwei Briefe, die einen ähnlichen Vorwurf behandeln. Die Aehnlichkeit ist so gross, dass sie schon Früheren aufgefallen ist. Hugo Grotius[2]) macht in seinen Anmerkungen zum neuen Testamente bei der Erklärung unseres Briefes zu v. 10 die Glosse: similis est huic deprecatio Plinii pro liberto Sabiniani epistola libri noni una et vicesima, und zu v. 17. προσλαβοῦ αὐτόν: in domum, in animum recepisti, dicit in re plane simili Plinius in epistola. Auch den Neueren ist diese Verwandtschaft nicht unbekannt geblieben, aber sie

1) Overbeck, über das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche, in: Studien zur Gesch. der alten Kirche, 1. Heft, S. 181.

2) Annotationes in N. T., opera omnia theologica, Basel 1732 tom. III, S. 1007.

erkennen sie nicht mehr so unbefangen an, wie die älteren Ausleger. In Meyer's[1]) Handbuch wird die Aehnlichkeit nur dazu benutzt, den grossen Vorzug des christlichen Verfassers vor dem römischen ins Licht zu stellen: „man hat oft die Briefe des Plinius IX, 21 und 24 verglichen; aber wie weit sinnreicher noch, feiner angelegt und tief inniger ist der unserige!“ Das ist vielleicht richtig, bevor wir aber über den Werth vergleichend urtheilen können, müssen wir das Object etwas näher kennen. Ich setze die Briefe[2]) in deutscher Uebersetzung her.

a) C. Plinius seinem Sabinianus, Gruss.

Dein Freigelassener, von dem du sagtest, dass du ihm zürnest, kam zu mir und hielt lange meine Füsse umklammert, wie wenn es deine wären. Er weinte viel, er bat viel, auch schwieg er viel, im Ganzen machte er mir den Eindruck wahrer Reue. Ich glaube wirklich, dass er gebessert sei, weil er fühlt, sich vergangen zu haben. Du zürnest, ich weiss es, und zürnest mit Recht, das weiss ich auch: aber eben dann verdient die Milde das höchste Lob, wenn der Zorn den gerechtesten Grund hat. Du hast den Mann lieb gehabt und wirst ihn, ich hoffe es, wieder lieben; inzwischen genügt es, dass du dich erbitten lassest. Du darfst dann wieder zürnen, wenn er es wieder verdient, du bist dann um so eher entschuldigt, wenn du dich zuvor hast erbitten lassen. Erlasse etwas seiner Jugend, etwas seinen Thränen, etwas deiner Nachsicht: quäle ihn nicht, quäle auch dich nicht. Denn du quälest dich, wenn du zürnest, der du so milde bist. Ich fürchte, nicht als Bittender, sondern als Nöthigender zu erscheinen, wenn ich seinen Bitten die meinigen hinzufüge. Dennoch will ich sie anfügen, um so voller und reichlicher, je schärfer und strenger ich jenen zurechtgewiesen habe, indem ich ihm bestimmt drohte, ich werde nachher niemals mehr bitten. Das für ihn, den ich schrecken musste, nicht ebenso für dich. Denn vielleicht werde ich abermals bitten,

1) 5. Aufl., bearbeitet von Franke, S. 515, Anm.

2) In der Ausgabe von Keil S. 250, 252. Buch IX. 21. 24.

abermals erlangen: möge es nur Solches sein, dass es mir zieme zu bitten und dir zu gewähren. Lebe wohl.

b) C. Plinius seinem Sabinianus, Gruss.

Du hast wol daran gethan, dass du den Freigelassenen, der dir einst werth war, als ich ihn mit meinem Briefe dir ins Haus zurückführte, ins Herz aufgenommen hast. Das wird dich freuen; mich freut es sicherlich, zuerst, dass ich dich zugänglich genug finde, um dich im Zorne leiten zu lassen, dann, dass du so viel auf mich giebst, sei es, dass du meiner Autorität gehorchest, sei es, meinen Bitten nachgebest. Deshalb nimm mein Lob und meinen Dank. Zugleich ermahne ich dich für künftig, dass du den Fehlern der Deinen, möge auch Niemand sein, der für sie bitte, versöhnlich dich erzeigest. Lebe wohl.

Was dem Leser dieser Briefe, falls er des Alterthums weniger kundig ist, zunächst auffallen wird, ist dieses, dass in denselben nicht ein Sklave diese Rolle spielt, sondern ein Freigelassener. Ein libertus ist es, der sich aus Furcht vor dem gerechten Zorne seines Herrn zu dessen Freunde Plinius geflüchtet hat, und den dieser mit einem begütigenden Briefe ihm zurücksendet. Aber die Sache ist ganz in der Ordnung, sobald man die Stellung des Freigelassenen[1]) im römischen Rechte in Betracht zieht. Der libertus war in der That keineswegs ein freier Mann, er blieb in einem festen Verhältniss zu seinem früheren Herrn, dem manumissor, in dem er nun den patronus zu respectiren hatte. Das Verhältniss zu diesem stand unter dem Gesichtspunkt der pietas, jede Verletzung derselben zog schwere Folgen nach sich. Der libertus war dazu verbunden dem patronus „obsequium, reverentiam, honorem praestare“, den libertus impius konnte in den Zeiten der Republik der patronus mit dem Tode, später (unter Nero)

1) Ich verweise auf Werke wie Pauly, Realencyclopädie des klassischen Alterthums, IV. Bd., Art. libertus. — Marquardt, römische Privatalterthümer (1864), I, S. 211. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 5. Aufl., I, S. 198, 250. — Schiller und Voigt, die römischen Alterthümer, in Iwan Müller's Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft IV, 2. Hälfte, S. 753, 861, 865, 918.

mit Verbannung „ultra vicesimum lapidem“ bestrafen. Gröbliche Verfehlungen strafte in späterer Zeit auf Antrag des Herrn der Stadtpräfect mit Verweis, körperlicher Züchtigung oder Verurtheilung ad metallum. Nach einer Constitution des Commodus hatte der Patron sogar das Recht, zu verlangen, dass ihm der libertus wieder in Zucht gegeben werde, wenn er ihn zuvor aus dem Hause entlassen hatte, half das nicht, so konnte er ihn in die Sklaverei verkaufen und den Kaufpreis behalten. Man sieht, dass der Freigelassene des Sabinianus alle Ursache hatte, den Zorn seines Herrn zu fürchten und die Fürsprache des Plinius in Anspruch zu nehmen. Der Sache nach ist also, da dieser libertus dem Hause des Patrones, wie man sieht, noch angehörte, kein so grosser Unterschied zwischen diesem Falle und dem des entlaufenen Sklaven, der seinen Herrn beleidigt hatte.

Ob nun zwischen diesen beiden Pliniusbriefen und dem an Philemon eine blosse Aehnlichkeit des Inhaltes oder ein näheres Verwandtschaftsverhältniss besteht, darüber kann man sich nur unter Berücksichtigung aller Verhältnisse eine Meinung bilden. Wenn der Philemonbrief sonst weiter nichts gegen sich hätte als das, so würde dieser Grund nicht hinreichen, muss er aber wegen sonstiger Bedenken in seiner Echtheit bezweifelt werden, dann gewinnt auch dieser Umstand grösseres Gewicht. Hier haben wir alsdann die gesuchte Vorlage, nach welcher die dem Philemonbrief zu Grunde liegende Geschichte gebildet sein kann, natürlich unter Berücksichtigung der Verschiedenheiten, die mit der Uebersetzung aus dem Römischen ins Christliche gegeben waren. Und es fehlt auch nicht an Spuren, welche die Benutzung dieser Pliniusbriefe von Seiten des christlichen Schriftstellers noch wahrscheinlicher machen, Einzelheiten des Ausdrucks nämlich, die aus denselben in seinem Werke wiederklingen.

Im Philemonbriefe heisst es v. 8: διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παῤῥησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. Woher nimmt der Apostel die Zuversicht, befehlen zu können? Für solche privatrechtliche Verhältnisse ist diese apostolische Autorität etwas auffallend betont. Denselben Gegensatz von Befehlen und Bitten finden

wir bei Plinius in den Worten des ersten Briefes: vereor ne videor non rogare, sed cogere, und des zweiten: quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas, vel precibus indulgeas [1]). Der entlaufene Onesimus wird dem Philemon fortan mehr sein, als ein Sklave [2]), er wird ihm ein Bruder sein καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ (v. 16). Das Letztere ist verständlich, aber wenn Onesimus wieder seinen Sklavendienst antreten soll, wie kann er dann auch dem Fleische nach, d. h. äusserlich, seinem Herrn ein Bruder sein? Deshalb dachte de Wette nach Estius an Freilassung des Onesimus, die der Apostel hier dem Philemon anempfehle, was Meyer bekämpft. In der That ist von Freilassung im Philemonbriefe nirgends die Rede, um so mehr tritt die Parallele bei Plinius ins Licht, wo es sich von Anfang an um einen Freigelassenen handelt. Von diesem kann gesagt werden: amasti hominem et spero amabis, und: bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Selbst in der äusseren Form könnte in dem ἅμα am Schluss des Briefes v. 22 das simul nachklingen, mit welchem Plinius seinen zweiten Brief zu Ende führt: simul in postremum moneo ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit qui deprecetur, placabilem praestes. Das ἅμα καὶ Kol. 4, 3, das Holtzmann [3]) vergleicht, steht syntaktisch in ganz anderer Verbindung.

Man kann diese Anklänge geringfügig finden, und für sich allein würden sie auch nicht ausreichen. Aber man

---

1) Diesen Anklang hat auch Wettstein bemerkt in seinem neuen Testament mit Commentar 1752, II, S. 380.

2) οὐκ ἔτι ὡς δοῦλον, ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν. Hierzu verweist Holtzmann (Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1873, S. 439) nach Kesselring auf Cicero ad familiares 16, 16. Wenn es da heisst von Tiro: eum nobis amicum, quam servum esse maluisti . . . exsilui gaudio et tibi et ago gratias et gratulor, so ist allerdings ein Anklang zu bemerken, da aber bekanntlich Plinius sich die Briefe Cicero's zum Muster genommen hat (Ep. I, 5, 12. IX, 2, 2), so wird Plinius wol sich dieses Vorbildes bedient haben und der Anklang durch ihn vermittelt sein, wie besonders an den Schluss des Satzes die Stelle im 2. Briefe: igitur et laudo et gratias ago, erinnert.

3) Zeitschr. für wissensch. Theol. 1873, S. 440.

darf auch nicht verlangen, dass der christliche Verfasser den Plinius einfach hätte abschreiben sollen. Die Hauptsache bleibt immer das Thema der ganzen Verhandlung, und dieses ist hier und dort ein so ähnliches, dass die Verwandtschaft in die Augen springt. Dazu kommt, dass der Vorgang, den die Pliniusbriefe berichten, ganz natürlich und einfach verläuft, was von dem im Philemonbriefe vorausgesetzten nicht gesagt werden kann. Sabinianus wie Plinius wohnen in Rom, der Freigelassene, der bei jenem in Ungnade gefallen ist, flieht zu dem Freunde seines Herrn, er geht von dem Hause dieses in das jenes und wird mit dem Briefe wieder zurückgeschickt. Das ist gewiss begreiflicher, als wenn der Vorgang zwischen Phrygien und Rom spielt.

Und noch eines. Im Philemonbriefe ist vorausgesetzt (v. 11), dass Onesimus sich gegen seinen Herrn verfehlt hat, und der Apostel verspricht Schadenersatz (v. 18, 19). Dieses Motiv kreuzt sich mit dem einfachen Sklavenverhältniss, das sonst durch den Philemonbrief christlich beleuchtet wird. Es trägt an und für sich zu der Behandlung der Sklavenfrage nichts bei, stammt also um so eher anderswoher, und zwar eben aus dem Fall, den Plinius bespricht, sofern der Freigelassene seinen Herrn erzürnt hatte. Der Punkt, betreffend den Schadenersatz, soll dann wol zugleich Anweisung geben, unter welcher Bedingung kirchliche Intervention zwischen Herrn und Sklaven statthaft sei.

Soviel über die Aehnlichkeiten. Dagegen musste die Versetzung des Stoffes aus der heidnischen in die christliche Sphäre natürlich eine Reihe von Aenderungen nach sich ziehen, so die Betrachtung des Sklaven als ἀδελφὸς ἐν κυρίῳ und überhaupt die andere Einkleidung des Stoffes. Hierzu sind denn die Verhältnisse zum Muster genommen, wie sie der Kolosserbrief darbot, Paulus gefangen in Rom, Onesimus als Kolosser (Kol. 4, 9) und das Uebrige. Dass sie nun als Rahmen zu dem neuen Bilde nicht überall passen, da der Inhalt eines Privatbriefes in die Form eines Gemeindeschreibens gefasst ist, darf nicht verwundern.

Der Philemonbrief ist demnach ein Gewächs, das seine Wurzeln nach verschiedenen Seiten hin verbreitet: Einerseits

verarbeitet er das Material, das im Kolosser- und Epheserbrief gegeben ist, andererseits entlehnt er eine Geschichte dem Briefwechsel des Plinius. Mit diesen Mitteln wird an einem concreten Falle das Princip erläutert, das I. Cor. 7, 21. 22 für die Beurtheilung der Sklavenfrage aufgestellt ist. Der Verfasser ist ein paulinischer Christ, der, nach den Vorlagen, die er gekannt haben muss, etwa dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts angehört. In den Abfassungsverhältnissen schliesst sich der Brief zunächst dem Kolosserbriefe an, mit dem er vielleicht den Verfasser gemein hat, im Weiteren dann der Gruppe der sog. Gefangenschaftsbriefe, denen später als letzte Gruppe paulinischer Briefe die Pastoralbriefe nachgefolgt sind.

Die Frage, welche der Verfasser des Philemonbriefes behandelte, war eine für die Einrichtung des Christenthums in der damaligen Welt höchst wichtige. Man musste zu ihr Stellung nehmen. Das evangelische Princip der Brüderlichkeit aller Menschen legte eine radicale Regelung der Sklavenfrage nahe, und der Umstand, dass unter den Neubekehrten die Sklaven zahlreich vertreten waren, musste auch praktisch in diesem Sinne wirken. Aber eine solche Auffassung der Sache würde zu schweren Verwicklungen geführt haben, und die Nähe der Parusie liess eine vollständige Umwälzung der irdischen Verhältnisse weder nothwendig noch rathsam erscheinen. So begnügte man sich denn einstweilen mit der Erhebung des Wirklichen ins Reich des Idealen. Der christliche Brudersinn überwand innerlich die Schranke, die den Sklaven vom Herrn trennte, ohne sie äusserlich aufzuheben. Diesen Weg weist unser Brief an einem praktischen Beispiel und er hat damit der gesunden Entwickelung der christlichen Verhältnisse gewiss einen grossen Dienst geleistet. In dieser Auffassung der Sache liegt auch sein eigenartiger Werth. Die Pliniusbriefe behandeln eine ähnliche Frage aus dem Gesichtspunkt der Humanität, der nicht tiefer führt, als zum Edelmuth, als dem Stolz der Grossen. Sie haben deshalb auch in der Darstellung etwas Gespreiztes und Geziertes, die grosse Künstlichkeit der plinianischen Darstellung lässt sich auch hier nicht verkennen. Unser Verfasser dagegen taucht

die Frage in das Element der christlichen Liebe und seine Auffassung übertrifft in dieser Beziehung das heidnische Vorbild an Innigkeit und Feinheit der Empfindung. Dies ist auch unser Urtheil, und danach wird Niemand uns zutrauen, wir sehen in einem solchen Briefe nur eine Flickarbeit mit Hilfe entlehnter Fetzen. Wohl hat der Verfasser Vorbilder gehabt, an die er sich anschloss, aber er war im Stande, aus ihnen etwas Neues zu gestalten. Die Theile fand er vor, aber das eigenartige Ganze ist sein Werk, durch den neuen Geist, mit dem er es erfüllte.

Das gilt schliesslich überhaupt für die Benutzung von Stoffen aus der Profanliteratur der Zeit, die wir im Bisherigen bei einigen der neutestamentlichen Schriftsteller angenommen haben. Wer vor dem Gedanken, dass ein Christ eine heidnische Schrift gelesen und benutzt haben könnte, zurückschaudert, der sieht die Dinge in falschem Lichte. Es handelt sich nicht um Muster, die ein Nachahmer copirt, weil er selber nichts schaffen kann, es sind Eindrücke der Lectüre, geschöpft aus dem Verkehr mit dem Besten, was die damalige Zeit darbot und verwerthet mit dem Wunsche, es der christlichen Welt anzueignen. Das neue Testament ist nicht unter einer Glasglocke gewachsen, sondern in der freien Luft der Zeit und des Volksthums, in welcher die alte Kirche lebte und gedieh. Seine Verfasser sind nicht dem Leben abgekehrte Mönche und Einsiedler, sondern Männer, die zum Theil mit den Bildungselementen der alten Welt in lebendigem Wechselverkehr stehen. Sie kennen die Dichter und Philosophen der Griechen, und scheuen sich nicht, dieses und jenes treffende Wort von ihnen anzuführen. So legt Lukas dem Apostel Paulus Act. 17, 28 den Vers des Aratos in den Mund: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, I. Cor. 15, 13 wird der Jambus des Menander citirt: φθείρουσιν ἤθη χρησθ' ὁμιλίαι κακαί, und Titus 1, 12 der Hexameter des Epimenides Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαί. Warum sollen die Pauliner im zweiten Jahrhundert nicht auch etwa die so anziehende Briefsammlung des jüngeren Plinius gelesen haben, die dann von späteren christlichen Schriftstellern, wie Sidonius Apollinaris und Orosius so hochgehalten worden ist?

Freilich, streng beweisen, so dass Jedermann sie zugeben muss, lassen sich solche literarische Beziehungen nicht. Manche werden es auch fernerhin mit dem ehrwürdigen Reuss eine „wunderliche Einbildung“ nennen, dass der Verfasser des ersten Petrusbriefes den Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan benutzt habe (Einleitung § 150). So lange eine solche Beobachtung vereinzelt dasteht, hat sie in der That wenig Ueberzeugungskraft, wird sie aber von Mehreren gemacht und erstreckt sie sich auf verschiedene Punkte, so wächst ihre Wahrscheinlichkeit. Wenn nun nach Schwegler's und Hitzig's Vorgang hier noch an einem dritten Beispiel die Einwirkung der Pliniusbriefe darzulegen versucht worden ist, so erscheint vielleicht die Annahme nicht mehr so gar wunderlich und haben wir damit für die chronologische Ansetzung dreier Briefe des neuen Testaments ein Resultat gewonnen, das der weiteren Forschung werthvoll werden kann.

Der messianische Theil der ezechielschen Prophetie, besonders in seinem Verhältniss zum Hexateuch.

Von

Max Kamrath,
Predigtamts-Kandidat in Stettin.

Wenn wir die Reihe der prophetischen Zukunftsbilder überblicken, so springt uns der völlig andersartige Charakter der messianischen Erwartungen des Propheten Ezechiel sofort in die Augen. Wir finden zwar im ersten Theil seiner messianischen Prophetie (C. 33—39) dieselben sittlich-religiösen Ideale, welche auch die andern Propheten verkündigen (Am. 9, 7—15; Hos. 2, 14—33; 14; Jes. 2, 2—4; 4; 9; 11—12; Mich. 4—5; Jer. 3; 30—31; 33), aber um so mehr befremdet es uns, in dem zweiten, dem Ezechiel ganz eigenthümlichen Theil (C. 40—48) weiter nichts als kultisch-priesterliche Vorschriften anzutreffen, durch welche auch das Kleinste und Unbedeutendste im neuen Tempeldienst auf das genaueste und peinlichste geregelt wird. Diese Thatsache, dass wir hier zum ersten Mal bei einem Propheten mehr priesterliches, als prophetisches finden, dass das specifisch ezechielsche Zukunftsbild rein priesterlicher Natur ist, verlangt ihre Erklärung. Es wird daher von grösstem Interesse sein, die messianischen Erwartungen des Propheten Ezechiel näher zu untersuchen, zumal dabei nothwendiger Weise sein Verhältniss zum Hexateuch in Betracht zu ziehen ist.

1. Ezechiel und der erste Theil seiner messianischen Prophetie.

Ezechiel war der Sohn des Priesters Busi (Ez. 1, 3) und gehörte wahrscheinlich der zadokidischen Priesteraristokratie an, woraus sich auch theilweise sein unversöhnlicher Gegensatz zum Volke erklärt. Er wurde mit vielen andern vornehmen Israeliten im Jahre 596 von Nebukadnezar in die Gefangenschaft nach Babel geführt. Hier lebte er, wohl nicht mehr ein Jüngling (24, 16 ff.; 3, 24; 8, 1; 12, 3 ff.), in der israelitischen Kolonie zu Thel-Abib am Flusse Kebar (1, 1; 3, 15. 23), wahrscheinlich einem Kanal des Euphrat, den Blick getheilt zwischen Vergangenheit und Zukunft und an der Scheide zweier Zeitalter stehend, er, der strenge Richter des einen und der noch strengere Ordner des andern (Reuss, Einl.). Im 5. Jahre seiner Verbannung (1, 2), also 592, hatte er sein erstes prophetisches Gesicht und im 27. (29, 17), also 570, sein letztes. Ueber seine weiteren Schicksale wissen wir nichts.

Ezechiel unterscheidet sich zunächst in formeller Hinsicht von seinen Vorgängern. Durch seine ganze Prophetie zieht sich die allegorisch-visionäre Redeweise hin, und seine symbolischen Handlungen (C. 4; 5; 12; 24) sind solcher Art, dass sie wohl kaum jemals vollzogen worden sind; sie dienen wie die Visionen nur als rednerische Form, was indes nicht hindert, dass sie mit fast skrupulöser Genauigkeit beschrieben werden. Alles ist Bild bei ihm, um durch dasselbe die Ideen möglichst anschaulich zu machen für Auge und Phantasie. Ebendadurch aber leidet der Gehalt, die Klarheit und der Reichthum der prophetischen Gedanken; seine Sprache ist breit und umständlich, formelhaft und sich wiederholend, monoton und unbeholfen. Ezechiel ist in dieser Hinsicht das Mittelglied zwischen der früheren ethischen und der späteren apokalyptischen Prophetie. Ueberhaupt hat der Prophetismus der Hebräer (Deuterojesaja ausgenommen) mit Ezechiel den Anfang seines Endes erreicht; nennt er doch selber die vorexilischen Propheten im Bewusstsein seines Epigonenthums die (alten) Propheten (38, 17; Wellhausen, Proleg.). —

Der prophetische Theil (C. 33—39) der messianischen Erwartungen des Ezechiel enthält nicht viel Eigenthümliches. Von dem materiellen Wohlstand der messianischen Zeit (Ez. 34, 25—31; 36, 8—15. 29—30. 33—38) sprechen auch die andern Propheten (Am. 9, 13 f.; Hos. 2, 23 f.; 14, 6 ff.; Jes. 11, 6 ff.); ebenso von Ausrottung der wilden Thiere (Ez. 34, 25. 28; vgl. Hos. 2, 20; Jes. 11, 6—8; Pseudjes. 35, 9), von der Rückkehr aus dem Exil, der Wiederherstellung des Volkes (s. Ez. 37, 1—14) und der Einheit Judas und Israels (Ez. 16, 53 ff; 37, 15—22; 39, 25; Am. 9, 11; Hos. 2, 2; Jes. 11, 13; Mich. 2, 12; 5, 2; Jer. 3, 18), von der Neuordnung des bürgerlichen Staates und dem Aufhören aller Selbstsucht und Gewaltthat, von der Beseitigung der schlechten Hirten und der ewigen Herrschaft Jahvehs durch seinen Hirten aus Davids Stamm (C. 34), von der Bekehrung und Gerechtigkeit Israels (Ez. 36, 16—33). Ferner ist auch in Ez.'s Zukunftsbild die Vernichtung der Feinde Israels ein unentbehrliches Stück (25—32; vgl. Jes. 14, 24—20, 6; 23; Jer. 46—49); insbesondere wenden sich die Propheten der exilischen Zeit gegen Edom, welches sich an der Zerstörung Jerusalems betheiligt und in judäischem Gebiet sich angesiedelt hatte (25, 12—14; 35; Jer. 49, 7—22; Obadja; Thr. 4, 21 f.; Pseudjes. 34; Deutjes. 63, 1—6; Ps. 137, 7). Doch unterscheidet sich Ez. darin von den andern Propheten, dass der Endzweck des Gerichtes über die Heiden nicht ihre Bekehrung und ihr Herzukommen zu Jahveh ist (Am. 9, 12; Jes. 2, 2—4; 19, 18—25; Mich. 4, 1—5; Jer. 3, 17; 4, 2; 16, 19; Deutjes. 56, 1—8; 60, 1—14; 66, 18—21), womit doch wenigstens ein Anfang zum Universalismus gemacht ist, sondern die Erkenntniss seiner furchtbaren, sie zermalmenden Macht (Ez. 25, 7. 11. 14. 17; etc.), noch ganz im Sinn jenes nationalen Partikularismus, der die nothwendige Konsequenz des semitischen Henotheismus ist. Aber noch eins ist dem Ez. eigenthümlich; er ist der erste, der von einem Endgericht etwas weiss, indem er nach 38, 17 und 39, 8 ältere, bisher noch nicht erfüllte Weissagungen (etwa Jes. 10, 5—34; 17, 12 ff.; Zeph. 3, 8) auf ein Endgericht bezieht, durch welches die Ehre Jahvehs rehabilitirt werden

soll, wie ja auch die Errettung Israels und die Vernichtung seiner Feinde nur den Zweck hat, den geschändeten Namen seines Gottes Jahveh in seiner Heiligkeit wiederherzustellen (C. 36). Hatten ferner die früheren Propheten stets einen historischen, bereits im Hintergrunde drohenden Feind im Auge, so phantasirte man seit dem Exil, indem mit der Zertrümmerung des politischen Staatswesens auch die religiösen Hoffnungen Israels sich nicht mehr in den geschichtlich gegebenen Grenzen hielten, von einer Vereinigung Gott weiss welcher Völker gegen das neue Jerusalem, zu der in Wirklichkeit gar kein Anlass vorhanden war (Wellhausen; vgl. Deutjes. 66, 18—21; Zeph. 2; Sach. 12; 14; Joel 4). So spricht auch Ez. in C. 38—39 von einer grossen Menge feindlicher Völker, die in der letzen Zeit aus dem fernsten Norden und Süden gegen Israel heraufziehen werden, die aber Jahveh in einem schrecklichen Gericht durch Schwert und Pest, Feuer und Schwefel vernichten wird. Ez. nennt מָגוֹג, was wahrscheinlich das Land der Scythen bezeichnet; ראשׁ ist wohl nicht ein Volk, sondern zu נָשִׂיא zu ziehen = Grossfürst (vgl. כֹּהֵן ראשׁ; 2. Reg. 25, 18; 1. Chr. 27, 5); מֶשֶׁךְ bedeutet die Moscher; תּוּבַל die Tibarener; פָּרַס die Perser (für das ältere מָדַי = Meder); כּוּשׁ die Aethiopen; פּוּט vielleicht die Libyer; גֹּמֶר wahrscheinlich die Kimmerier und תּוֹגַרְמָה die Armenier — alles Völker, auch die, welche Ez. sonst noch kennt (s. C. 25—32), die wir auch in der sogenannten Völkertafel (Gen. 10) finden, was zu denken giebt. Wir haben in dieser Weissagung vom letzten (38, 8. 16) Kampf des Heidenthums gegen Israel eine der historischen Wurzeln für die Vorstellung vom Weltgericht (vgl. 38, 19—22; Dan. 7, 10 ff.) zu sehen; wir treffen sie in der ezechielschen Form in Apoc. 20, 7 ff. und sogar im Koran wieder.

Das Verhältniss zu Jahveh wird von Ez. gern unter der Form des Bundes gedacht (16, 60—62; 34, 25; 37, 26); er folgt hierin Jer. (11, 1—10; 31, 31—34; 33, 20—26; 34, 13—18). Es ist dies ein echt prophetischer Gedanke, sofern unter בְּרִית (Vertrag, wodurch ein Gesetz rechtskräftig wird) der Inbegriff aller Forderungen Jahvehs zu verstehen ist, von deren Erfüllung seine Beziehung zu Israel abhängt, mit-

hin das Verhältniss Israels zu seinem Gott kein willkürliches, sondern ein sittlich bedingtes ist. Diesen Begriff haben die Propheten geschaffen; die Sache findet sich bekanntlich zuerst bei Hosea (vgl. Ez. 16; 23), Wort und Sache zuerst im Deut., welchem Jer., Ez., Deutjes., das Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26 und besonders das sogenannte Vierbundesbuch folgen. Ueberhaupt schliesst sich Ez. eng an seinen etwas älteren Zeitgenossen Jer. an. So ist Ez. 11, 1—13 ein Widerhall von Jer. 28; Ez. 11, 14—21 von Jer. 24, 4—10; Ez. 13 von Jer. 23, 9—40; Ez. 14 von Jer. 15; Ez. 16 u. 23 von Jer. 2 u. 3; Ez. 24, 1—14 von Jer. 1, 13; Ez. 24, 15—27 von Jer. 16; Ez. 25—32 von Jer. 46—49. Selbst in Bezug auf den Ausdruck sehen wir ihn in Jer.'s Spuren wandeln; so nennen beide die Könige und Fürsten, welche das Volk zu leiten haben, Hirten (Jer. 10, 21; 23, 1—4; 25, 34—36; Ez. 34), und Ez. bezeichnet in Folge dessen auch den messianischen, aus Davids Stamm hervorgehenden König mit dem Prädikat: Hirt (34, 23 f.; 37, 24; vgl. Jer. 23, 5 f.; 33, 15 ff.). Es erinnert uns ferner, um wenigstens einiges anzuführen, (mehr s. bei Smend, Commentar, Einl.): Ez. 3, 7 f. an Jer. 1, 17 f. u. 5, 3; Ez. 11, 19; 36, 26 f. an Jer. 24, 7; 31, 33 f.; 32, 39; Ez. 11, 20; 34, 30; etc. an Jer. 24, 7; 30, 22; etc.; Ez. 13, 10. 16 an Jer. 6, 14; 8, 11; Ez. 18, 2 an Jer. 31, 29; Ez. 20, 12 f. 16. 20 f.; etc. an Jer. 17, 21—24. Von grosser Wichtigkeit aber ist es, dass zuerst Jer. und nach ihm ganz besonders Ez. die ältere Ansicht von der solidarischen Schuldhaft des ganzen Volkes für die Sünden der Vorfahren verworfen und den Grundsatz der persönlichen Verantwortlichkeit und der individuellen Vergeltung aufgestellt haben (Jer. 31, 29 f.; Ez. 3, 16—21; 18; 33, 1—20). Hieraus ergaben sich nicht nur ganz neue Probleme für die Theodicee, sondern auch die Lehre von der Auferstehung der Individuen, wobei indes später noch persische Einflüsse mitgewirkt haben (vgl. Dan. 12, 2 f. 13). Ez. weiss jedoch noch nichts davon; denn wenn man sich dafür auf Ez. 37, 1—14 berufen hat, so hat man übersehen, dass dieses erhabene Bild nichts anderes ist als die dramatisch-symbolische Form für die Idee der Wiederherstellung Israels (auch lauten V. 3 und V. 11

allzu skeptisch). Aber darin weicht Ez. von Jer. ab, dass er in Bezug auf den Gottesbegriff nur von der Heiligkeit Jahvehs redet und dieselbe nicht so sehr im sittlichen Sinn als vielmehr in dem älteren Sinn der erhabenen Majestät und furchtbaren Macht versteht (vgl. z. B. C. 1 und 10), während Jer. das Herz seines Gottes trotz aller Gerichte doch von väterlicher Liebe gegen seinen Sohn Ephraim erfüllt sieht (C. 31); er fasst das religiöse Verhältniss mehr als Gemeinschaft des gnadenreichen Gottes mit dem ihm dankbar ergebenen Menschen auf, während dem Ez. der Gegensatz des allmächtigen Schöpfers zum schwachen Geschöpf die Hauptsache ist (daher das stehende: אֲדֹנָי יֱהוִֹה und בֶּן־אָדָם). Es hängt dies mit der Individualität beider Männer zusammen. Bei Jer. hört man bei allem Ernst doch den Herzton der Wehmuth und des erbarmenden Mitleids einer weichen, tief empfindenden Seele heraus, bei dem strengen und finsteren, aber gewaltigen und willensstarken Bussprediger Ez. lesen wir nichts als harte, verdammende Scheltreden; hat er doch das schreckliche, als göttliche Strafe empfundene Ereigniss stets und unmittelbar vor Augen, welches Jer. meist nur angekündigt hat; was bei Jer. mit packender Gewalt unmittelbar aus der glühenden Seele kommt, das ist bei Ez. in den Formen künstlicher Allegorieen und Visionen abgekühlt (Pfleiderer, Religionsphil.). Das Verhältniss des Ez. zu Jer. lässt sich mit wenig Worten so bestimmen, dass Jer. Prophet, Ez. vorwiegend Priester ist und priesterlich denkt (wie er ja auch wahrscheinlich bis zur Zerstörung Jerusalems priesterlich thätig gewesen ist); denn in seinen prophetischen Gedanken ist er vielfach von seinen Vorgängern, am meisten von Jer. abhängig. Daher fasst Ez. auch die Sünde als Verunreinigung auf (4, 12—15; — 5, 11; 20, 7. 18. 31 etc.; — 18, 6; 22, 10; 36, 17) und dringt auf strenge Sabbathruhe (20, 12 f. 16. 20 f.; etc.), wie sie seit der chaldäischen Zeit gefordert wurde (Jer. 17, 21—24; Deutjes. 56, 2. 4; 58, 13), während noch Jes. den Sabbath bloss als Opfertag ansieht (1, 13). Besonders aber zeigt sich dieser gesetzlich-priesterliche Geist des Ez. in dem specifisch ezechielschen Zukunftsbild, das er uns in C. 40—48

entrollt. Hat Jer. das Morgenrot der verinnerlichten Religion am fernen Horizonte tagen sehen, so hält sich der Priester-Prophet am Ufer des Kebar an beschränktere, aber für die nächste Zukunft desto praktischere Ideale: er entwirft, alles Prophetische verleugnend, eine Kultus- und Gesellschaftsordnung für die wiederherzustellende (kirchliche) Gemeinde der zurückkehrenden Exulanten, hiermit die Vollendung des messianischen Reiches beschreibend (Pfleiderer).

2. Der zweite Theil der messianischen Erwartungen des Propheten Ezechiel.

Hat Ez. im vorigen Abschnitt ausgeführt, was Jahveh alles thun werde, um ein neues Israel an Stelle des alten zu setzen, so überlässt er das Weitere doch nicht allein dem Walten des göttlichen Geistes, sondern in dem wichtigsten Theil seines Buches macht er sich daran, die praktischen Grundlagen und Garantieen für jene Verheissungen festzusetzen. Man nennt diesen Abschnitt mit Recht Ez.'s Tempelgesicht, obgleich die Vision auch hier nur Einkleidung ist. Das Ganze zerfällt in drei Theile: C. 40—43, 44—46, 47—48.

Die Beschreibung der baulichen Einrichtung des Tempels (C. 40—43) können wir unterlassen, zumal dies wegen der heillosen Textverderbniss die schwierigste Partie des Buches ist (wie korrumpirt hier der Text ist, hat besonders Cornill in seiner eingehenden Untersuchung über das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, dargethan). Denn so interessant sie auch ist, so ist sie doch für unsern Zweck ohne Belang. Nur soviel mag darüber bemerkt werden, dass sie bis in das Kleinste hinein den Stempel einer abgezirkelten Symmetrie trägt, wodurch sie sich von selbst als ein Werk der Theorie verräth, dass auch die unbedeutendsten und nebensächlichsten Dinge gewissenhaft berücksichtigt werden und dass auch hier der Gesichtspunkt strenger Abgeschlossenheit von allem Weltlichen der leitende Gedanke ist (s. z. B. 40, 44—46; 46, 19—24). — Ebenso kurz können wir über den dritten Theil hinweggehen; es wird hier die Gewissheit der

steten Segensgegenwart Jahvehs (vgl. 37, 26 f.) und der dadurch bewirkten Fruchtbarkeit des Landes in der Schilderung der Tempelquelle (47, 1—12; vgl. Apoc. 22, 1 ff.), ferner der Gedanke der Einheit und Einigkeit Israels durch die Benennung der 12 Thore der Stadt (3 nach jeder Himmelsrichtung), die ein Quadrat von 4500 Ellen sein soll, nach den 12 Stämmen (48, 30—35) und endlich die Idee der Heiligkeit des Tempels zum Ausdruck gebracht, indem Palästina zum regulären Rechteck gemacht, in 13 kleine kongruente Rechtecke getheilt und das achte von Norden dem Fürsten zugewiesen wird, in dessen Mitte das Land der Priester und Leviten und der Stadtbezirk und zwischen beiden das Tempelgebiet sich befinden sollen (47, 13—48, 29). — Viel interessanter ist der zweite Theil.

Derselbe handelt vom Tempeldienst und von dem Verhältniss der einzelnen Stände zum Tempel, wobei auch von ihren sonstigen Rechten und Pflichten geredet wird. Zunächst werden die Heiden aus dem Tempel verwiesen; die niedrigeren Dienste, die sie bisher verrichtet hatten, werden ihnen verboten und den Leviten übertragen. Die eigentlichen Priester sind die Zadokiden; sie allein dürfen die Opfer darbringen, das Heiligthum betreten und sich Jahveh nahen, doch nur in linnenen Gewändern, welche sie, sobald sie vor dem Volke erscheinen, mit ihren gewöhnlichen (wollenen) wieder zu vertauschen haben, „damit sie das Volk nicht heiligen durch ihre Kleider“ (44, 19). Sie dürfen ferner ihr Haupthaar weder zu lang noch zu kurz tragen, keinen Wein trinken, sobald sie den inneren Vorhof betreten haben, von keinem gefallenen oder zerrissenen Thiere essen, kein anderes Weib als eine Jungfrau oder Priesterwittwe heirathen, keiner Leiche sich nähern ausser der eines Blutsverwandten, dann aber gelten sie sieben Tage für unrein und haben darnach zu ihrer Reinigung ein Sündopfer darzubringen; sie haben ferner die richterliche Entscheidung in Sachen auf Leben und Tod, sie sollen in besonderem Maasse die Feiertage beobachten und die Sabbathe heiligen, das Volk über den Unterschied von Heilig und Unheilig, von Rein und Unrein belehren. Was ihre Einkünfte anlangt, so sollen sie keinen

Erbbesitz haben, denn Jahveh ist ihr Eigenthum (aus Deut. 18, 1 f.; 10, 9); aber ihnen gehört das Schuld-, Sünd- und Speisopfer, alles Gebannte und das Beste der Backtröge, der Erstlinge und von allen Abgaben des Volkes, „damit dadurch auf den Häusern Israels Segen ruhe“ (44, 30). Einigermaassen im Widerspruch mit der vorhin genannten Bestimmung (44, 28) erhalten die Priester nun doch einen ganz ansehnlichen Grundbesitz: nämlich ein Rechteck von 25000 Ellen Länge (von Osten nach Westen gerechnet; 1 Elle = $\frac{1}{2}$ Meter) und 10000 E. Breite (d. h. mehr als 1 □Meile) um den Tempel herum, nachdem um diesen, der selber ein Quadrat von 500 E. einnimmt, noch ein Weichbild von 50 E. Breite gelassen ist. Nördlich hiervon ist für die Leviten ein gleich grosses Stück bestimmt, südlich liegt der Stadtbezirk, 25000 E. lang und 5000 E. breit, so dass alle drei Gebiete zusammen ein Quadrat von 25000 E. bilden. — Das Land neben jenem heiligen Viereck erhält der Fürst; es ist also auch 25000 E. breit und erstreckt sich östlich bis zum Jordan, westlich bis zum Meer. Wenn er von diesem Gebiet seinen Söhnen etwas giebt, so soll es ihnen erblich gehören; schenkt er aber seinen Sklaven etwas, so muss dieses nach ihrer Freilassung (דְּרוֹר, also im 7. Jahre nach dem Kauf, vgl. Ex. 21, 2; Deut. 15, 12; Jer. 34, 14; nicht im שְׁנַת הַיּוֹבֵל d. h. im 50. Jahre, vgl. Lev. 25) wieder an den Fürsten zurückfallen (46, 16—18). Bei dieser Gelegenheit werden auch zugleich die übrigen Rechte und Pflichten des Fürsten festgesetzt. Er soll vom Volk erhalten: $\frac{1}{60}$ vom Weizen und von der Gerste, $\frac{1}{100}$ vom Oel und $\frac{1}{200}$ von der Heerde. Aber alle diese Einnahmen haben nur den Zweck, um für das Opferwesen wieder ausgegeben zu werden; denn der Fürst hat das sämmtliche Material zu liefern der Brand-, Sünd-, Heils-, Speis- und Trankopfer für alle Feste, Neumonde, Sabbathe und Werktage. — Hieran schliesst sich passend eine Auseinandersetzung über die Kultusordnung und die Eintheilung des Kirchenjahres. Dieses zerfällt in zwei genau parallele Hälften, deren jede (am 1. I. und 1. VII.) mit einer Sühnfeier beginnt, welche darin besteht, dass die Pfosten des Tempels, des inneren (östlichen) Thores und die vier

Ecken der Altarumfriedigung mit dem Blut eines Farren bestrichen werden sollen. Nach 14 Tagen (also am 15. I. und 15. VII.) folgt beide Mal ein siebentägiges Fest: Passah, an dem man 7 Tage Mazzoth essen soll, und das (Laubhütten-) Fest. An beiden Festen hat der Fürst zu liefern: als S.O. (S.O. = Sündopfer, B.O. = Brandopfer, F. = Farren, Z. = Ziegenbock, W. = Widder, L. = Lamm) für sich 1 F. und für das Volk 1 Z., ferner an jedem der 7 Tage als B.O. 1 F. + 1 W., an jedem Neumond 1 F. + 1 W. + 6 L., an jedem Sabbath 1 W. + 6 L., an jedem (Werk-)Tag 1 einjähriges L.; dazu kommt allmorgendlich $^1/_6$ Epha Mehl (Epha, unserem Scheffel entsprechend, soll nach Ez. gleich dem Bath und beide = $^1/_{10}$ Chomer sein) und $^1/_3$ Hin Oel (Hin = $^1/_6$ Bath) und auf jeden einzelnen gelieferten F. und W. 1 Epha Mehl und 1 Hin Oel als Speisopfer, auf die L. kann er nach Belieben geben; sämmtliche Thiere (etwa 800 im Jahre) müssen völlig fehlerlos sein. — Endlich werden noch folgende Bestimmungen getroffen. Wie das äussere Ostthor des Tempels beständig geschlossen bleiben soll (44, 1—3), weil Jahveh dasselbe durch seinen Einzug für immer geheiligt hat, so soll auch das innere Ostthor nur am Sabbath und am Neumond geöffnet werden, wenn der Fürst seinen Tribut abliefert; denn am Ostthor geht die Schlachtung vor sich (40, 38—43). Bei diesem Akt darf der Fürst zusehen und auch beten, aber er darf nur bis zur (inneren) Schwelle des Thorgebäudes vordringen und hat sich sogleich nach der Handlung wieder zu entfernen. Ebenso soll es gehalten werden, wenn der Fürst ein freiwilliges Opfer darbringt. Ihm ist es auch gestattet, durch dasselbe Thor wegzugehen, durch welches er gekommen ist, während dem Volk dies untersagt ist; es darf an hohen Festtagen nur im Vorbeigehen der Opferhandlung am inneren Ostthor zusehen und nur am Sabbath und Neumond stehen bleiben. — Soviel über den Inhalt von C. 40—48, nun noch einiges zur Charakteristik der ezechielschen Tempelgesetzgebung.

Wenn man beide Theile der messianischen Erwartungen des Ez. zusammenhält, so fühlt man sofort den grossen und principiellen Unterschied zwischen ihnen: der eine enthält

religiös-sittliche Ideale, der andere eine äusserst nüchterne, praktisch-realistische Tempel- und Kultusgesetzgebung, von der wir nicht bloss bei den früheren Propheten nichts finden, sondern auch bei Ez. bis C. 40 selbst nicht; der zweite Theil verhält sich zum ersten wie Priesterthum zur Prophetie und verräth uns, dass im Prophetenkleid eigentlich ein ganz anderer Mann, ein Priester, steckt; für den ersten Theil findet sich Analoges nur bei den Propheten, für den zweiten nur im Gesetz. Und doch ist dieser Theil kein blosser Anhang, sondern er ist die Krone und der Schlussstein des Ganzen, gleichsam das Programm, welches Ez. zur Besserung Israels und zur Verhütung ähnlicher Katastrophen, wie die im Jahre 586 war, zum ersten Male aufgestellt hat; er ist in Bezug auf seine Genesis ein Räthsel, zugleich aber auch die Lösung eines anderen Räthsels (Hexateuchkritik). Ez. will zwar einerseits den vorexilischen Gottesdienst restituiren, aber das nicht allein, denn das hätte er kürzer machen können; seine Ausführlichkeit beweist, dass er das alte zugleich reformiren d. h. ein relativ Neues an die Stelle des alten setzen will. Bleiben auch die rituellen Formen im Allgemeinen dieselben, so ist doch der Charakter des neuen Kultus ein generell anderer; beruhte er früher auf der naiven Sitte eines mit der Natur eng verbundenen Bauernvolkes, so wird jetzt ein geschlossenes, planvoll durchdachtes und von allen Beziehungen zur Natur losgerissenes System einer specifisch priesterlichen Gesetzgebung aufgestellt, in welchem auch das Kleinste und Kleinlichste den Interessen seines Autors entspricht. In einem abstracten Tempeldienst mit sacramentalem Charakter soll das ganze Leben des zukünftigen Volkes aufgehen, um ihn sich drehen wie um seine Sonne; der Kultus ist nicht mehr Mittel zum Zweck, sondern selbst der eigentliche Zweck. Der Centralbegriff in der Theologie Ez.'s ist der der Heiligkeit (44, 23; 22, 26); beinahe physisch-materialistisch gefasst, hat dieser Begriff den Sinn von priesterlich oder levitisch-rein, sein Gegentheil ist das Unreine, das Weltliche, das Profane. Allem, bis zu den Kleidern (42, 14; 44, 19), der Elle (40, 5; 43, 13) und dem Sekel (45, 12; vgl. Lev. 27, 25; Ex. 30, 13; Num. 3, 47;

18, 16) herab, soll der Stempel kultischer Heiligkeit aufgedrückt werden; sie ist das Ideal, von dem alles andere diktirt wird. Im Mittelpunkt des Landes, geschützt von den 12 Stämmen, dem Fürsten, den Priestern und Leviten, liegt der Tempel, dieses „Heiligthum“ κατ'ἐξοχήν. Durch Mauern und Vorhöfe, durch die ganze Garde von Priestern und Leviten ist er abgesperrt für jeden Unbefugten; weder der Heide, noch der Laie, noch der Fürst dürfen es jemals wagen, ihn durch ihre Nähe zu verunreinigen. Seine Abgeschlossenheit und seine abgezirkelte Symmetrie, die Einweihungsfeier nebst den halbjährigen Entsündigungsfesten (43, 18—26; 45, 18—20), das ewig verschlossene Ostthor (44, 1 f.; vgl. 46, 1) und die peinlichste Ordnung (40, 42; 46, 8 f.): dies alles ist der Ausdruck seiner Heiligkeit, wozu man in alter Zeit einen ungeheuren Aufwand von Gold gebraucht hatte (1. Reg. 6—7). Selbst die Priester sind nicht alle heilig und dürfen nicht alle Jahveh nahen; der grosse Unterschied zwischen Leviten und Zadokiden wird wiederholt und geflissentlich hervorgehoben. Auch der Fürst hat im neuen Tempeldienst nur Pflichten; er, der Knecht Jahvehs und der Hirte des Volkes (34, 23 f.; 37, 24; übrigens spricht Ez. 46, 16—18 von mehreren messianischen Königen), wird mit einem Stückchen Land abgefunden, die Maasse werden ihm normirt (45, 9—12) und seine Einnahmen verwandeln sich sofort zu Ausgaben, die ihn kein anderes Recht einbringen, als beim Opferakt zusehen zu dürfen. Der politische Staat ist abgeschafft; Ez.'s Ideal ist die Hierokratie. — Dieses abweichende Zukunftsbild des Ez. ist von jeher aufgefallen; ein jeder fragt sich: wie ist diese Abweichung, dieser Umschwung zu erklären, woher kommt diese Wendung des Prophetismus (C. 33—39) zum Priesterthum (C. 40—48) in der Person des Priester-Propheten, woher kommt es, dass wir hier zum ersten Mal in der Geschichte der Prophetie eine rein priesterliche Gesetzgebung als messianisches Zukunftsbild hingestellt sehen? Hat etwa auf Ez. der seinen Vorgängern noch unbekannte Priestercodex Einfluss gewonnen? Diese Möglichkeit darf man nicht a limine abweisen, sie aber auch nicht ohne weiteres behaupten. Wollen wir daher die messianischen

Erwartungen des Ez. in C. 40—48 und ihre Genesis recht verstehen, so sind wir genöthigt, eine Untersuchung über ihr Verhältniss zum Gesetz, insbesondere zum Priestercodex anzustellen, da sich ja nur hier Analoges findet.

3. Ezechiels Verhältniss zum Hexateuch.

Die Frage nach dem Alter des Priestercodex beschäftigt jetzt lebhaft die theologischen Parteien; die beiden Ansichten: P. ist uralt und P. ist ein nachexilisches Produkt: diese Hypothesen (denn das sind sie beide) stehen sich schroff einander gegenüber. In diesem Kampf entscheidet (unter anderen Instanzen auch) Ez.; er muss entweder P. voraussetzen oder P. muss ein fortgebildetes Stadium der ezechielschen Thora repräsentiren; sollte aber dies der Fall sein, so muss die Eigenthümlichkeit des ezechielschen Zukunftsbildes andere Ursachen haben. Wir werden somit zu einer Vergleichung zwischen Ez. und P. (seine gesetzlichen Partieen sind in Lev. 17—26; Ex. 25—Lev. 16; Num. 1—10; 15—19; 26—36 enthalten) geradezu gezwungen.

Was zunächst den Ort des Gottesdienstes anbetrifft, so sind, um dies nebenbei zu bemerken, die Abweichungen des ezechielschen Tempels von dem salomonischen (1. Reg. 6—8) sehr unbedeutend; aber der Tempel Serubabels scheint nach den vorhandenen Andeutungen (Esr. 3, 12 f.; Hag. 2, 4—10; Tob. 14, 5) den Erwartungen der zurückgekehrten Gemeinde durchaus nicht entsprochen zu haben, und um an Ez. einen weniger lästigen Zeugen Jahvehs zu haben, hat man wahrscheinlich sein Buch in C. 40—48 einer gründlichen Textrevision unterzogen, um ihn der Wirklichkeit möglichst konform zu machen: so begreift man wenigstens die heillose Verderbniss seines Textes (wie ja auch in Ez. 43, 20—25 die 3. Pers. plur. nach Ex. 29, 36 ff. in die 2. Pers. sing. verwandelt worden ist; Cornill). Wichtiger als dies wäre für uns eine Vergleichung der baulichen Einrichtung des ezechielschen Tempels mit dem des P., d. h. der Stiftshütte. Diese ist zwar resultatlos, weil ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältniss hier nicht zu konstatiren ist, aber soviel steht

doch fest — und das ist von grosser Bedeutung —, dass wir in Ez. (6, 3—6. 13; 11, 18. 21; 14, 1 ff.; 16, 24f. 31. 39; 18, 6. 15; 20, 28) noch zahlreiche und deutliche Spuren über den Ursprung der Kultus-Einheit antreffen, während wir bei P. kein Wort darüber finden; letzterer hat eben das Werk des Deut., dieses unschätzbaren Dokumentes über die folgenschwere Kultusreform unter Josia im Jahre 621, welche auf Grund des P. sicherlich niemals erfolgt wäre, schon weiter hinter sich als Ez. Dies führt uns unmittelbar auf eine andere Thatsache.

Das Deut., welches aus einem Compromiss des prophetischen und priesterlichen Geistes hervorgegangen ist, hat, um dem bei dem Höhenkult sich einschleichenden heidnischen Wesen ein für allemal die Axt an die Wurzel zu legen, zuerst die Centralisation des Kultus im Tempel zu Jerusalem angeordnet, eine Maassregel, deren volle Tragweite über die Absicht ihres Urhebers völlig hinausging. Denn abgesehen davon, dass hiermit der Grund zum opferlosen und mehr geistigen Gottesdienst der Synagoge und damit der christlichen Kirche gelegt wurde, war zunächst die brennende Frage geschaffen, was mit den nunmehr ruinirten Höhenpriestern geschehen solle. Der Deuteronomiker hat sie zwar für gleichberechtigt mit den Tempelpriestern zu Jerusalem erklärt (Deut. 18, 1—8), aber diese wohlmeinende Vorschrift scheiterte an der Wirklichkeit (2. Reg. 23, 9; 1. Sam. 2, 36); weder wollten die Höhenpriester ihre (ja doch berechtigten) Ansprüche, noch die Tempelpriester ihr eben erobertes und gewiss sehr einträgliches Kultus-Monopol aufgeben. In diesen Konflikt führt uns Ez. nicht bloss mitten hinein, sondern er versucht ihn auch zu lösen und zwar so, dass die Heiden, welche man bisher zu den niederen Diensten verwendet hatte (Ez. 44, 7. 9; Jos. 9, 27; Sach. 14, 21), aus dem neuen Tempel verwiesen und statt ihrer die Leviten d. h. die früheren Höhenpriester zu Hierodulen degradirt werden sollen (Ez. 44, 6—16). Die Begründung für diese Degradirung (44, 10. 12. 13. 15; 48, 11) ist, objectiv betrachtet, ungerecht; denn einerseits war es bei dem damaligen Stand der Religiosität und bei dem geschichtlichen Entwicklungs-

gang der israelitischen Religion kein unerhörtes Verbrechen, Priester einer בָּמָה zu sein, noch haben sich andrerseits die Tempelpriester über diesen Standpunkt irgendwie erhoben; man fühlt auch sofort die Gewaltsamkeit, mit welcher Ez. der Logik der Thatsachen einen moralischen Mantel umzuhängen versucht (Wellhausen). Ez. bemüht sich also, das letzte Hinderniss für die praktische Durchführung der vom Deut. befohlenen Kultus-Reform zu beseitigen; wir sehen bei ihm die scharfe Scheidung zwischen Leviten und Zadokiden (40, 46; 43, 19; 44; 45, 4 f.; 46, 20. 24; 48, 10—13), welche Jer. noch nicht kennt, im Entstehen begriffen, er führt sie als Neuerung nicht bloss ein, sondern er rechtfertigt sie auch als solche (die daraus hervorgegangenen Kämpfe zwischen Priestern und Leviten haben bis zum Jahre 70 n. Chr. gedauert)[1]). Wie stellt sich nun P. dazu? Er betrachtet jene Scheidung als eine uranfängliche, als eine seit ewigen Zeiten gegebene, nicht gemachte noch gewordene; schon seit Moses und Aron hat es Priester und Leviten gegeben und zwar diese als Handlanger jener (Num. 3; 4; 8; 18), während das Deut. noch beide Worte promiscue (die Priester, die Leviten) gebraucht (z. B. 17, 9. 18; 18, 1). Aber P. geht noch weiter. Er kennt als Priester nur Aroniden, leitet also auch die Zadokiden von Aron ab, während Ez., doch sonst ein vollendeter Priester, noch nicht einen solchen Anspruch macht; zu seiner Zeit wusste man eben noch sehr gut, dass die Zadokiden nicht von Aron abstammten, sondern Emporkömmlinge unter David und Salomo waren, welche das uralte Priesterhaus Elis verdrängt hatten und sich dann als die legitimsten aller legitimen gebärdeten (1. Reg. 2, 27. 35; 1. Sam. 2, 27—36). Aber P. geht noch weiter. Die Spitze der heiligen Hierarchie bildet bei ihm der Hohepriester von eminenter Heiligkeit und einzigartiger Machtstellung gegenüber den andern Priestern, wie später der römische Pontifex gegenüber seinen Bischöfen, und von solcher Souve-

1) Vergl. hierzu die ausführliche und gelehrte Arbeit „Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels“, eine historisch-kritische Untersuchung von Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin. Stettin 1889. 140 S.

ränität, dass eine weltliche Obrigkeit neben ihm nicht bestehen kann (Ex. 8, 29 f.; Lev. 16; Num. 27, 18—21; 35, 28); von alle dem hat der Priester Ez. noch nicht die leiseste Ahnung.

Vergleichen wir weiter die Pflichten und Rechte der Priester bei Ez. und bei P. Zunächst geht P. in Betreff der Amtstracht über Ez. hinaus (vgl. Ez. 44, 17—19 mit Ex. 28; 39); ebenso in Betreff des Ehe- (vgl. Ez. 44, 22 mit Lev. 21, 7—15) und des Reinlichkeitsgesetzes (vgl. Ez. 44, 25 ff. mit Lev. 21, 11). Noch lehrreicher ist ein Vergleich über die Einkünfte der Priester. Im Bundesbuch (Ex. 21—23) ist noch gar nicht von denselben die Rede. Nach Deut. 12, 12. 18 f.; 18, 1 leben die Priester von der Einladung zum Opfer (vgl. 15, 19—21); rechtlich steht ihnen ein Vorderbein, die Kinnladen und der Magen des Opferthieres (18, 3) und die Erstlinge von Korn, Most, Oel und Wolle zu (18, 4). Ueber diese Bestimmungen geht Ez. (44, 29 f.) nicht viel hinaus; neu ist bei ihm der Anspruch auf das Gebannte und auf das Sünd- und Schuldopfer, welche zuerst bei Ez. als Opfer erscheinen, während sie früher Geldbussen an die Priester waren (2. Reg. 12, 17). P. hingegen steigert die Einnahmen der Priester ganz bedeutend. Das Mahlopfer (vgl. Deut. 12, 18; 14, 23; 15, 19 ff.) und die תְּרוּמוֹת (ursprünglich freiwillige Gaben: Deut. 12, 6) sind — natürlich in Folge der Kultus-Centralisation — zu blossen Abgaben an die Priester geworden (Num. 18, 8. 11. 19); sie sowie das Fell vom Brandopfer (Lev. 7, 8) mögen ihnen auch wohl schon zur Zeit Ez.'s zugefallen sein, wenn dieser auch davon schweigt. Ferner soll ihnen auch nach P. das Speisopfer (מִנְחָה, Lev. 2, 3. 10; 6, 9; 7, 9 f.; 10, 12; Num. 18, 9) und das Sünd- (חַטָּאת) und Schuldopfer (אָשָׁם) ganz gehören (Lev. 5, 13; 6, 19; 7, 7; 14, 13; Num. 18, 9), ebenso alles Gebannte (Lev. 27, 28; Num. 18, 14) und das Erste vom Brotteig (Num. 15, 20). Vom Heilsopfer (שֶׁלֶם) aber gehört ihnen nach P. der Bug und die rechte Keule (Lev. 7, 32 ff.; 9, 21; 10, 14 f.), abweichend von Ez. und dem Deut. (18, 3; hier die einzige Fleischabgabe!). Auch die Abgabe der Erstgeburt des Viehes ist Ez. noch unbekannt (Num. 18, 15—18; vgl. Deut. 15, 19—22), ebenso der Zehnte

des Feldwuchses, den P. (Num. 18, 20—30; vgl. Deut. 14, 22—29) zuerst gefordert und die Gemeinde unter Nehemia gegeben hat (Neh. 10, 36 ff.); später fügte man noch einen zweiten (Deut. 26, 12 in LXX) und sogar einen dritten Zehnten hinzu (Tob. 1, 7 f.). Wahrhaft unerhört ist es, dass der Zehnte in P. (doch nur in Lev. 27, 32) auch auf das Vieh ausgedehnt wird. Zu dem Zehnten des Feldes aber kommen noch bei P. die בִּכּוּרִים (sonst = רֵאשִׁית, jetzt aber die am frühesten reifgewordenen Früchte; Neh. 10, 36. 38) und ausserdem noch die Reschith hinzu (Num. 18, 12. 13. 27), welch letztere das Deut. (18, 4) und Ez. (44, 30) bloss allein verlangten. Trotz aller dieser Abgaben bestreitet aber nicht etwa der Klerus die Kosten des öffentlichen Gottesdienstes, sondern das Volk (Ex. 30, 16; Neh. 10, 33). Bei Ez. ist dies die Pflicht des Fürsten; hiermit aber sind wir auf eine weitere Differenz zwischen Ez. und P. gekommen.

Wir bemerkten schon, dass Ez. den Fürsten des messianischen Reiches zum blossen Privatmann, zu einem sehr in Anspruch genommenen Kirchenpatron oder genauer zum blossen Steuereinnehmer der Gemeinde macht. Hatten die vorexilischen Könige im Heiligthum Jahvehs sehr souverän geschaltet, so will Ez. den Fürsten für immer unschädlich machen. Daher erhält er ein Stückchen Land und hat — um auch etwaigen Vergewaltigungen des Volkes vorzubeugen — im übrigen nichts zu sagen; Fürst und Volk, Staat und Kirche sollen auf ewig geschieden sein. So sehen wir denn Ez. die Hierokratie inauguriren, eine Verfassung, welche die Fremdherrschaft zu ihrer nothwendigen Ergänzung gehabt und bekanntlich zum definitiven Untergang des jüdischen Volkes mit beigetragen hat. Aber Ez. weiss doch noch wenigstens etwas von einem Fürsten und rechnet noch mit diesem Factor, bei P. jedoch ist von einem Fürsten niemals mehr die Rede (an seine Stelle ist eben der Hohepriester getreten, den Ez. noch nicht kennt); P. abstrahirt völlig von einem politischen Staatswesen, daher kann er auch die Abgaben des Volkes an den Fürsten (Ez. 45, 13—16) zu denen des Volkes an die Priester schlagen, obgleich Ez. noch nicht den Zehnten, sondern nur $1/_{60}$ vom Getreide, $1/_{100}$ vom Oel

und $^1/_{200}$ vom Vieh fordert. Es ist aber unbegreiflich, wie P. jenes in der vorexilischen Zeit hätte thun können, wo ja Israel noch ein Staat und noch nicht eine bloss kirchliche Gemeinde war, ein Zustand, dessen Genesis wir bei Ez. mit Händen greifen können.

Zur Ausstattung des Klerus gehört es auch, dass Ez. für die Priester und Leviten je ein Rechteck Landes von 25000 : 10000 Ellen reservirt; die Motive liegen auf der Hand: der Tempel soll eine heilige Umgebung haben (45, 4). Während dies bei Ez. verständlich und ein Ausdruck seines Heiligkeitsprinzips ist, so gilt das von den Bestimmungen des P. nicht, mit welchen ein Vergleich auch hier gar nicht abzuweisen ist. Nach Num. 35, 1—8 und Jos. 21 erhält der Klerus 48 Städte, deren jede von einem Gemeinde-Anger — ein Quadrat von 2000 E.; Num. 35, 5 — umgeben ist. Diese 4 mal 12 Städte, d. h. 4 in jedem der 12 Stämme, haben schon an sich den Verdacht künstlicher Mache, ausserdem findet sich im alten Testament sonst nirgends eine Spur davon, ferner ist der Gemeinde-Anger geometrisch (denn die Stadt in der Mitte wird zum Punkt; vgl. Num. 35, 4 und 5) und geographisch unmöglich (denn Palästina ist gebirgig und nicht jede Stadt kann das vorgeschriebene Quantum Weide- und Gartenland haben). Endlich aber waren viele der genannten Städte noch zur Zeit Josuas im Besitze der Kananiter, andere sind nachweislich nie Levitenstädte gewesen; erst nachdem Palästina durch das Exil zur tabula rasa gemacht war, konnte man diese Städte zu Levitenstädten machen (Wellhausen). Der nächste Ausgangspunkt für diese Bestimmung des P. ist natürlich Ez., der, wie wir sahen, vollkommen aus sich selbst begreiflich ist, und das Deut. (C. 19), welches die alten Kultusstätten der בָּמוֹת in Asylstädte verwandelt hat. Bei dieser Gelegenheit mag auch gleich erwähnt werden, dass P. (Num. 34, 1—12) auch die Grenzen des messianischen Reiches nach Ez. (47, 13—23) bestimmt. Wie Ez. zuerst das Ostjordanland ausser Spiel lässt (47, 18; 25, 4) und dafür den Stamm Dan bis nach Hamath hinaufschiebt, so auch P. (Num. 34, 8) im Widerspruch mit Jos. 19, 24—31. 47. Uebrigens ist die Vertheilung des Landes bei

Ez. (C. 48) zu sehr ein Produkt der Theorie und des Schematismus, als dass sie sich jemals hätte in die Praxis umsetzen lassen; die Tendenz ist offenbar die, einen Conflikt zwischen den Stämmen Israels und Judas (vgl. 37, 15 ff.) für immer zu vermeiden und sie in ihrer Einheit um den Tempel zu gruppiren; genau so macht es P. in Num. 2.

Es bleibt noch eine Vergleichung über die Feste und Opfer übrig. Das Bundesbuch (Ex. 23, 14—17; 34, 18—23) kennt drei grosse Feste im Jahre: im Monat Abib Mazzoth (Ostern), 7 Tage, Schabuoth (Pfingsten) und Asiph (Laubhütten); es sind dies noch reine Naturfeste, welche sich zeitlich nach dem Stand der Ernte richten und an welchen man isst, trinkt und sich freut vor Jahveh. Auch das Deut. (C. 16) befiehlt noch drei jährliche Hauptfeste: im Monat Abib Passah, 7 Tage, 7 Wochen darauf Schabuoth, 1 Tag, und Sukkoth, 7 Tage, aber es macht doch auch schon den ersten Schritt zur Vergeschichtlichung der Feste, indem es statt Mazzoth Passah setzt und die Termine, sowie die Zahl der Tage und das Maass der Gaben (den Zehnten von den Erstlingen des Feldes; Deut. 26) genauer fixirt; die Ursache dieser Aenderung ist natürlich die Centralisation des Kultus im Tempel zu Jerusalem. Einen weiteren Schritt in der Denaturalisirung der Feste zu einer abstracten, religiös-kultischen Bedeutung derselben macht Ez. (45, 18—25). Seine Festordnung ist wie alles bei ihm schematisch, aber darum auch klar. Er theilt das Jahr in zwei sich entsprechende Hälften, wozu offenbar das Nebeneinanderbestehen der babylonischen Frühlingsära und der hebräischen Herbstära (Ex. 23, 16; 34, 22) im Exil mit beigetragen hat; aus babylonischem Einfluss erklärt sich auch die seit Ez. aufkommende Sitte, die Monate zu numeriren, anstatt sie zu benennen (in Neh., Esth. und Macc. finden wir sogar babylonisch-syrische Monatsnamen). Bei Ez. findet am Anfang beider Hälften des Jahres je eine Entsündigungsfeier und 14 Tage darauf das Passah resp. das (Laubhütten-) Fest statt, beide 7 Tage dauernd. Es fällt auf, dass hier Pfingsten fehlt; es verräth sich in dieser Auslassung ausser der systematischen Manier Ez.'s wohl das vom Deut. in ihm geweckte Bestreben, möglichst alle Reste

von Naturbeziehungen der Feste zu vertilgen, weshalb er auch das Herbstfest nur Fest, nicht Laubhüttenfest nennt. Jene beiden Factoren haben auch dazu mitgewirkt, dass die Darbringungen des Volkes vor Jahveh, die es früher selber vor ihm verzehrt hatte, bei Ez. schon den Charakter von rein rituellen Opfern und Abgaben an die Priester an sich tragen und dass die Termine der Feste, die Art und Zahl der Opferthiere (letztere kennt das Deut. noch nicht, während Ez. von den zur blossen Klerussteuer gewordenen Aparchen des Deut. schweigt) noch genauer festgesetzt werden als vom Deut. Ez. geht von dem täglich als B.O. dargebrachten L. aus; die am Sabbath geopferten Thiere: 6 L. + 1 W. repräsentiren die 6 Werktage und den Sabbath selbst; am Neumond tritt 1 F. als B.O. und an den beiden Entsündigungsfesten noch 1 F. als S.O. hinzu; an den beiden grossen Festen werden 7 F. + 7 W. als B.O. und 1 F. + 1 Z. als S.O. geopfert. So ist bei Ez. alles durchsichtig und systematisch, aber bei P. (Num. 28—29; Lev. 23) ist das nicht der Fall. Von Naturwüchsigkeit der Opfer und Feste ist bei ihm keine Spur mehr vorhanden, selbst das Laubhüttenfest hat eine historische Basis erhalten (Lev. 23, 43); alles ist rituell und statutarisch. Abweichend von Deut. und Ez. bestimmt er für Ostern und Laubhütten je 8 Tage (Lev. 23, 5 f. 34 ff.; Num. 28, 16 f.; 29, 35; vgl. Deut. 16, 4. 13 und 1. Reg. 8, 66 mit 2. Chr. 7, 9 f.), wobei beide Male der erste und der letzte Tag ein Ruhetag ist, so dass die Pilger volle 8 Tage in Jerusalem (seit der Kultus-Centralisation) bleiben müssen (vgl. Deut. 16, 5—8). P. lässt ferner das Pfingstfest bestehen (Lev. 23, 15 f.; Num. 28, 26) und führt ausserdem noch das kirchliche Neujahrsfest (Lev. 23, 24 f.; Num. 29, 1 ff.) am 1. VII. und den grossen Versöhnungstag (Lev. 16; 23, 27 ff.; Num. 29, 7 ff.), welcher noch Sach. 7, 3 ff.; 8, 19 unbekannt ist und erst Neh. 8 f. bekannt wird, am 10. VII. ein, an welchem Tage man im Exil Neujahr gefeiert hatte (Lev. 25, 9 f.; Ez. 40, 1). Beide Feste haben ganz deutlich ihren Ursprung in Ez., insofern sie die Trennung des kirchlichen Neujahr vom bürgerlichen d. h. die Berücksichtigung der babylonischen Aera durch Ez. und seine beiden Entsündigungsfeste voraussetzen;

überhaupt zeigt sich die Abhängigkeit von Ez. schon in der Datirung der Feste und in der Numerirung der Monate. Auch die Opfertabelle des P. ist secundär; die durchsichtige Systematik Ez.'s hat einer complicirten Unordnung Platz gemacht. Nach P. (Num. 28 f.; Lev. 23 weicht ab) sollen dargebracht werden: in der Osterwoche und am Pfingsttage täglich 2 F. + 1 W. + 7 L. als B.O. und 1 Z. als S.O. (ein Passahlamm ist Ez. noch unbekannt); zu Laubhütten vom 1. bis 7. Tag 2 W. + 14 L. und in absteigender Linie 13 bis 7 F., am 8. Tage 1 F. + 1 W. + 7 L. als B.O. und tagtäglich 1 Z. als S.O.; am Neumond 2 F. + 1 W. + 7 L. als B.O. und 1 Z. als S.O.; am Sabbath 2 L. als B.O.; am Neujahrs- und Versöhnungstag je 1 F. + 1 W. + 7 L. als B.O. und 1 Z. als S.O.; dazu kommt aber jedesmal noch das tagtägliche (morgens und abends; eine Abend-Olah kennt Ez. noch nicht) Thamid von 2 L. Fast überall erkennen wir die Steigerung bei P.; auch mag bemerkt werden, dass als S.O. bei P. stets 1 Z. erscheint, welcher bei Ez. nur das Opfer des Fürsten ist, bei Ez. dagegen 1 F., welchen P. für den Hohenpriester reservirt; übrigens sind sämmtliche Opfer bei P. Gemeindeopfer, bei Ez. fürstliche. Ferner verlangt P. als Minchah (hier ein selbständiges Opfer, bei Ez. nur eine Zugabe) überall für 1 L. $^1/_{10}$ Epha Mehl (E. M.) + $^1/_4$ Hin Oel (H.Oe.) + $^1/_4$ Hin Wein (H.W.), für 1 W. $^2/_{10}$ E.M. + $^1/_3$ H.Oe. + $^1/_3$ H.W., für 1 F. $^3/_{10}$ E.M. + $^1/_2$ H.Oe. + $^1/_2$ H.W.; Ez. dagegen für 1 L. $^1/_6$ E.M. + $^1/_3$ H.Oe., für 1 W. und 1 F. je 1 E.M. + 1 H.Oe. — Endlich verdient auch noch Erwähnung, dass der Opferritus als solcher bei Ez. ungleich einfacher und noch nicht so technisch ausgebildet ist wie bei P., der für jedes Opfer eine besondere, detaillirte und complicirte Theorie hat (vgl. Lev. 1—7 mit Ez. 43, 18 ff.; 45, 18 ff.; s. auch Lev. 10, 1 f.). Zwar nähert sich Ez. schon P., aber soviel Gewicht wie P. legt er doch noch lange nicht auf das Ritual. Ez. kennt noch keinen Wein (Lev. 23, 13; Num. 28, 14; etc.) und noch keinen Rauchaltar (Ex. 25, 23; 30, 1—10; etc.; für Ez. 41, 22 und 1. Reg. 7, 48 fällt er noch mit dem Schaubrottisch zusammen); bei Ez. (46, 20. 24) wird das Fleisch noch gekocht, bei P. dagegen stets roh der Altarflamme

übergeben (vgl. auch Deut. 16, 7 mit Ex. 12, 9); Andeutungen bei Ez. (8, 11; 23, 41; — 16, 13. 19; 46, 14) gelangen bei P. zu hoher Bedeutung, indem er das Weihrauchopfer als Sühnopfer einführt (Lev. 16, 13; Num. 17, 12) und als Opfermaterial nur סֹלֶת (nicht mehr קֶמַח) angewandt wissen will; auch darin folgt er Ez., dass die Opfer nicht mehr Mahlzeiten vor Jahveh sind, sondern bloss noch gottesdienstliche Handlungen und dass er das Schuld- und Sündopfer von Ez. herübernimmt. —

Die vorliegende Skizze wird gezeigt haben, dass Ez. zwar durchweg das Deut. voraussetzt, aber nirgends eine Bekanntschaft mit P. verräth, dass vielmehr P. in allen Stücken, in jeder Beziehung auf den Schultern Ez.'s steht; Ez. bezeichnet mithin eine mittlere Etappe zwischen Deut. und P. Dieses Resultat ergiebt sich schon aus Gründen allgemeiner Natur. Will man sich etwa einreden, dass Ez. eine uralte, für heilig und göttlich gehaltene Autorität so ohne weiteres hätte abschaffen können oder dass er sie in allen Punkten hätte abändern d. h. beschneiden und zurückschrauben dürfen, ohne einen Grund dafür anzugeben? Hätten ihm, dem Priester ohne Tadel, die gesteigerten Ansprüche und Bestimmungen des P. nicht gerade gefallen müssen? Oder sollte er, der mit umständlicher Ausführlichkeit auch des Unwichtigsten gedacht hat, das Wichtigste (Aroniden, Hohepriester, Zehnte, Levitenstädte, Versöhnungsfest) vergessen haben? Oder wie wollte man andererseits erklären, dass P. von den alten Zuständen gänzlich abstrahirt und genau auf die nachexilischen Verhältnisse passt? Daher erschien auch den späteren Juden d. h. den Hebräern n a c h dem Exil nicht die Kanonicität des diese Zeit beherrschenden P., sondern die des von ihm abweichenden, älteren Ez. zweifelhaft (nach Spinoza, Tract. theol.-polit. C. 10 im Traktat Sabbath, C. 1, Fol. 13, pag. 2). Dass die nachexilische Zeit den P. hat hervorbringen können, geht daraus hervor, dass sie z. B. Ez. 40—48, das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26, eine Novelle des P., welche mit Ez. und P. theils übereinstimmt, theils in wichtigen Stücken von ihnen abweicht; also wieder zwischen Ez. und P. in der Mitte steht; näheres s. bei Wellhausen), ferner Hag.

und Mal., Chr., Esr. und Neh. hervorgebracht hat. Endlich aber wird jenes Resultat nicht bloss durch eine Vergleichung der Sprache bei Ez. und bei P. bestätigt (s. Smend, Comment., Einl.), sondern schon durch die Erwägung, dass die geschichtliche Entwicklung der israelitischen Religion bis zu Ez. vollkommen befriedigend verstanden werden kann ohne P. — Wenn somit die in der Geschichte der Prophetie einzig dastehende ezechielsche Thora nicht aus einer Abhängigkeit von P. erklärt werden kann, so werden wir die Ursache dieser Erscheinung wo anders zu suchen haben: sie liegt in der Thatsache des Exils und in der Person des Ezechiel. Dies noch kurz auseinanderzusetzen, wird die Aufgabe des Schlusses sein.

Schluss.

Der Eindruck, den die Zerstörung Jerusalems auf das Bewusstsein eines antiken Volkes oder vielmehr auf seine in alle Lande zerstäubten Glieder machen musste, kann nicht hoch genug angeschlagen werden; er hat die ganze folgende Geschichte Israels bestimmt. Die Thatsachen hatten mit einer entsetzlichen Deutlichkeit gesprochen; das richtende Urtheil der Geschichte hatte verkündet, dass der Jahveh des abergläubischen Volkes ein Wahngebilde war und dass die Propheten Recht gehabt hatten. So war also der Untergang Jerusalems der Sieg der Prophetie über das Volksthum, und das Volk war vor die Alternative gestellt: entweder ganz von Jahveh abzufallen oder sich den Propheten zu unterwerfen. Ein Theil zog das erste vor und assimilirte sich seiner heidnischen Umgebung; der andere und bessere war bis zur Verzweiflung gedemüthigt (Ez. 33, 10; 37, 11). Andererseits aber war der Sieg der Prophetie zugleich auch ihr eignes Ende; denn der eine Theil ihres Programms, die Bussgesinnung, war erfüllt und der andere, die messianischen Erwartungen, war zu ideal und für die augenblicklichen Bedürfnisse unbrauchbar. Das Schuldbewusstsein und Sühneverlangen (כִּפֶּר, Sünd- und Schuldopfer, Entsündigungsfeste, Versöhnungstag!) der Exilirten forderte praktische Einrich-

tungen, in denen es sich bethätigen konnte, d. h. es verlangte kultischen Gottesdienst als eine Pflanz- und Pflegstätte der Religion. Und dies war ja auch das Ziel der göttlichen Vorsehung bei all ihren Gerichten. Israels Bestimmung lag nicht auf dem Gebiete des Staates und der Politik, sondern auf dem der Religion. Die Zerstörung Jerusalems bedeutet daher die Lostrennung der israelitischen Religion von ihrer schützenden Hülle, dem Staat, und das Exil hatte gleichfalls den heilsamen Zweck, diese Absicht Gottes zu ihrer vollen Realität zu führen; zugleich sollte dadurch die Religion Israels geläutert und vergeistigt werden. Denn mehr als ein halbes Jahrhundert von ihrer Heimat getrennt, hatten die neuen Generationen kaum noch ein Verhältniss zu den heiligen Höhen, Bäumen und Brunnen, die ihre Vorfahren so gefesselt hatten; sie waren vielmehr in dem Glauben erzogen worden, dass das Exil die Strafe Jahvehs sei für die Sünde und den Ungehorsam seines auserwählten Volkes. Aber die Religion, an welche die Zeit die Menschen jetzt mehr als früher wies, brauchte als sociale Macht und als Gemeindesache auch ihre Form, sie brauchte Kultus, Seelsorge und kirchliche Gesetze. Was aber die Zeit forderte, konnte und kann nicht ausbleiben; zur rechten Zeit kam der rechte Mann und dieses Werkzeug Gottes war Ezechiel.

Ezechiel war in der That der Mann darnach, der Zeit zu geben, was ihr Noth that; er lebte im Exil und er war zweitens ein Priester, dazu von energischer und praktischer Natur. Von hieraus, von seiner praktischen Veranlagung wird man nicht nur den Ezechiel und seine Gesetzgebung verstehen, sondern auch das Verdienst dieses oft zu wenig beachteten Zeugen Jahvehs und seine Bedeutung für die Geschichte der israelitischen Religion würdigen lernen; denn er war das Werkzeug, durch welches Gott der Zeit gab, was ihr Noth that. So lange der Opferdienst als Praxis bestand, hatte man gar keinen Anlass, sich theoretisch damit zu beschäftigen oder ihn zu buchen. Nun aber war der Tempel zerstört, der Opferdienst vorbei und das Personal ausser Dienst: es ist begreiflich, dass die heilige Praxis von

ehemals jetzt zum Gegenstand der Theorie (und das ist ja Ezechiels Tempelgesicht) und der Schrift gemacht wurde; und dass ein verbannter Priester den Anfang damit machte, das Bild von ihr, das er in seiner Erinnerung trug und das durch den Verlust verklärt und durch das Studium werthvoller gemacht wurde, aufzuzeichnen und es als Programm für die zukünftige Zeit zu veröffentlichen: das ist nicht minder begreiflich. So reichen denn die durchs Exil gegebenen Bedingungen und die Person Ezechiels vollständig hin, um den Uebergang von Jer. (der, obwohl auch aus priesterlicher Familie stammend, doch noch nicht dergleichen Dinge erwartet, wie Ez. sie zuerst anordnet und P. sie voraussetzt) zu Ez. und die Genesis von Ez. 40—48 zu verstehen. Die Mitwirkung des P. ist dabei nur störend; Ez. hätte sich nicht veranlasst sehen können, eine solche Skizze des Tempelkultus zu entwerfen, wenn ein noch ausführlicheres Bild desselben, noch dazu als heilige Autorität, schon existirt hätte, das seinen Absichten völlig hätte entsprechen müssen (Wellhausen). Ez. ist vielmehr das Mittel- und Bindeglied zwischen Deut. und P.; wie er örtlich und zeitlich im Exil lebt, so macht er auch sachlich den Uebergang von der vor- zur nachexilischen Zeit, und wie das Jahr 586 zwischen 621 und 444 in der Mitte liegt, so steht auch der Priester-Prophet Ezechiel zwischen dem noch mehr prophetischen Deuteronomiker und dem rein priesterlichen Esra. So ist in der That Ez. 40—48 der Schlüssel des alten Testaments. Mit praktischem Blick hat Ez. richtig erkannt, dass Israel, um auch de facto ein heiliges d. h. priesterliches Volk zu werden, im Anschluss an das Deut. zu einer Kultusgemeinde gemacht, dass das Werk des Deuteronomikers vollendet werden müsse, was ihm ohne die Hülfe des Exils sicherlich nicht gelungen wäre. So ist denn Ezechiel, an der Scheide zweier Zeitalter stehend, der Beschliesser der alten und der Anfänger einer neuen Zeit geworden, er ist gleichsam die Brücke zwischen Prophetie und Gesetz, er ist der Priester-Prophet; in ihm kündigt sich schon der Geist Esras, des jüdischen Calvin, an. Ezechiel ist der geistige Vater des gesetzlichen Judenthums und der jüdischen Hierokratie, wofür der Priester

Josephus zuerst das Wort: Theokratie geprägt hat. Dies beklagen heisst die Geschichte meistern; ist doch die Synagoge die Vorläuferin der christlichen Kirche und der νόμος der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24) geworden! In diesem ganzen Entwicklungsprocess aber spielt Ezechiel eine sehr wichtige Rolle; darum heisst Ezechiel würdigen und verstehen, zugleich auch die Geschichte Israels verstehen.

Der Codex Amiatinus und der Codex grandior des Cassiodorius.

Von

Peter Corssen
in Berlin.

Seitdem ich in diesen Büchern (t. IX p. 619 ff.) über den Zusammenhang des Codex Amiatinus mit dem von Cassiodorius in seiner Institutio beschriebenen codex grandior gehandelt habe, ist bekanntlich durch eine glänzende, hinterher von Hort urkundlich bestätigte Combination de Rossis 5 die Frage nach der Provenienz des Amiatinus endgültig gelöst worden. Nicht auf der Grenze von Latium und Campanien von einem Schüler des h. Benedictus, wie Bandini vermuthet, Tischendorf mit der ihm eigenen Zuversicht nachgesprochen hatte, ebensowenig in dem Kloster Cassiodors in 10 Vivarium, wie ich gemeint hatte, sondern in Northumbria in dem Doppelkloster von Wearmouth und Jarrow auf Veranlassung des Abtes Ceolfrid ist die Handschrift geschrieben, von diesem im Jahre 716 mit auf die Wallfahrt nach Rom genommen und, da er selbst unterwegs starb, von seinen 15 Reisebegleitern in der Bibliothek der Vatikanischen Basilika am Grabe des h. Petrus niedergelegt worden [1]).

Wie nun ein plötzlich aufgehendes Licht oft auch das erleuchtet, was man nicht gesucht hat, so ist durch diese

1) Vgl. de Rossi, La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro, Roma 1887. Es verdient übrigens erwähnt zu werden, dass Bandini ursprünglich auf der richtigen Spur war. Er sagt, er habe im ersten Augenblicke bei Erwägung der vorausgeschickten Widmung, die von de Rossi jetzt so glücklich wiederhergestellt ist, gemeint, der Codex stamme aus England oder Deutschland. S. Bibliotheca Leopoldina Laurentiana, t. I, p. 706.

glückliche Entdeckung auf einmal auch die räthselhafte Beziehung unserer Vulgatahandschrift zu jenem Codex Cassiodors aufgehellt und damit ein neuer interessanter Beitrag zu der aus Laune und Zufall weit mehr als aus Absicht und 5 Berechnung gewobenen Geschichte der handschriftlichen Tradition geliefert worden.

Denn durfte schon früher auf Grund der von mir nachgewiesenen Uebereinstimmung der ersten Blätter des Amiatinus mit dem codex grandior des Cassiodor behauptet 10 werden, dass der Schreiber des Amiatinus sei es das Original, sei es eine Copie des codex grandior in Händen gehabt habe, so leuchtet nun unmittelbar ein, dass diese Handschrift nach England verschlagen gewesen sein muss. Es wird aber ausdrücklich von Beda erzählt, dass Ceolfrid einen pan- 15 dectes vetustae translationis aus Rom mitgebracht habe, mit dem wir uns nicht besinnen werden den codex grandior zu identificiren. Aber selbst wenn man diese Erwähnung auf den codex grandior zu beziehen nicht wagen würde, so geht, wie Hort mit Recht bemerkt, aus 20 anderen Bemerkungen Bedas zur Genüge hervor, dass die Bibliothek von Wearmouth und Jarrow den Codex besass. Denn wiederholt spricht dieser in einer zweifellos auf unmittelbarer Anschauung beruhenden Weise von dem Bilde des Tabernakels und Tempels, welches Cassiodor, wie er selbst 25 angibt, in den Codex hatte einfügen lassen. (Vgl. Academy 26. Feb. 1887, p. 148.)

Wir dürfen nun aus der Art und Weise, wie Beda den Amiatinus mit dem codex grandior in Verbindung setzt, abnehmen, dass dieser für jenen in äusserer Beziehung von 30 Ceolfrid zum Muster genommen ist[1]), und so können wir uns erklären, wie er dazu kam, die Bilder und die Bibelverzeichnisse mit der Vorrede, die ein gewisses sachliches Interesse boten und vor allem einer Handschrift zu hohem Schmucke gereichten, aus jenem für den Amiatinus copiren

1) S. Beda, Patrol. Migne t. XCIV, c. 725 A: ita ut tres pandectes novae translationis (wovon einer, was eben von de Rossi und Hort constatirt worden ist, der Codex Amiatinus) ad unum vetustae translationis quem de Roma attulerat ipse superadiungeret.

zu lassen. Benedict, der Vorgänger Ceolfrids, hatte angefangen die Bibliothek des Klosters mit grosser Liebe und regem Eifer zu begründen; Ceolfrid begnügte sich nicht, die Sammlung fortzusetzen, er richtete auch eine Schreibschule, ohne Zweifel unter Leitung italienischer Meister, ein und ein 5 berechtigter Stolz trieb ihn, eine Probe der Früchte, die aus dem fremdländischen Samen unter seiner Fürsorge im hohen Norden erwachsen waren, nach dem Lande ihres Ursprungs zurückzuführen.

Ist es nun über allen Zweifel erhaben, dass der codex 10 grandior (ich bemerke ausdrücklich, dass ich es hier wie überall dahingestellt sein lasse, ob es Copie oder Original war) für den Codex Amiatinus benutzt worden ist, so sollte man erwarten, dass dieser für die in ihm erhaltenen Verzeichnisse biblischer Schriften, von denen das muthmasslich 15 älteste von nicht ganz unerheblichem Interesse ist, von den Kanonforschern als eine ihrem Alter und ihrer Abstammung nach fast als primär zu schätzende Quelle mit besonderer Genugthuung begrüsst worden wäre. Aber gerade von derjenigen Autorität, die in unserer Zeit die ausgedehntesten 20 Forschungen über die Geschichte des Kanons veröffentlicht hat, ist kürzlich eine Probe des Gegentheils geliefert worden. Herr Professor Zahn hat das bescheidene Verdienst, welches ich mir durch eine richtige Würdigung der Ueberlieferung des Amiatinus vor den verderbten Texten der Institutio, in 25 welcher Cassiodor jene Verzeichnisse aus dem codex grandior wiederholt hat, erworben zu haben glaubte, entschieden bestritten. In den Urkunden und Belegen zu dem veröffentlichten ersten und dem noch ungedruckten dritten Bande seiner Geschichte des Nt. Kanons hat Zahn seine Ansicht 30 über das Inhaltsverzeichniss des codex grandior auf S. 267—284 entwickelt, dabei die Bedeutung des Amiatinus für die Frage auf Null reducirt, obwol, wie er selbst sich ausdrückt (S. 284), zwischen dem Amiatinus und der ältesten Handschrift der Institutio materiell nicht die geringste 35 Differenz besteht, und diesen beiden ältesten Zeugen zum Trotz einigen abweichenden jüngeren Handschriften die massgebende Autorität zuerkannt.

Hätte Zahn seine Meinung lediglich mit sachlichen Erwägungen begründet, so würde ich glauben, dass meine einmal dargelegte Ansicht, die in keinem wesentlichen Punkte erschüttert ist, für sich selber sprechen müsste; da er aber mit der beiläufigen Abfertigung, die er mir zu Theil werden lässt, eine unerhörte Verdächtigung meiner Glaubwürdigkeit verbindet, so halte ich mich durch meine Ehre wie die Sache in gleicher Weise verpflichtet dem Angriff zu begegnen.

Man kann die richtige Erkenntniss einer Sache bereits in der Fragestellung ersticken. Die falsche Formulirung des Problems, die, wie mir scheint, für Zahns Geschichte des Kanons überhaupt verhängnissvoll gewesen ist und in das mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und unleugbarem Scharfsinn geschriebene Buch von vornherein den Todeskeim gelegt hat, tritt auch in dieser Einzeluntersuchung deutlich zu Tage. 'Ein Stück aus der Institutio des Cassiodorius' ist die Abhandlung überschrieben, die sich mit dem Inhaltsverzeichniss des *codex grandior* beschäftigt. Schon aus dem über den Codex Amiatinus Gesagten geht hervor, dass die Aufgabe nicht so gefasst werden darf. In der Institutio berichtet Cassiodor über die Bibliothek, die er in Vivarium gestiftet, und theilt darin drei biblische Verzeichnisse mit, die er für den *codex grandior* hatte schreiben lassen. So lange wir diese Verzeichnisse nur aus der Institutio kannten, waren wir selbstverständlich auf die Handschriften dieser für die Erkenntniss ihrer ursprünglichen Form angewiesen; sobald aber ein Document bekannt wird, das durchaus die Präsumption, unmittelbar von den Urverzeichnissen abzustammen, für sich hat, tritt nothwendig die Institutio als eine abgeleitete Quelle in den zweiten Rang, und die Frage ist nun nicht mehr, wie jene Verzeichnisse in der Institutio, sondern wie sie sich in dem *codex grandior* darstellten. Wer aber etwa die Ansprüche jenes neuen Documents nicht anerkennen will, der kann nur freie Bahn gewinnen, wenn er mit dem Angriff auf dieses beginnt. Dass dies nicht etwa rein formale Fragen sind, sondern dass sie eine tiefgreifende materiale Bedeutung haben, beweist Zahns Untersuchung nur zu sehr. Denn indem er die von mir unterschiedenen Fragen als eine behandelt, beantwortet er

thatsächlich die zweite lediglich nach Maassgabe der ihm bekannten Handschriften der Institutio und weist auf Grund des aus diesen secundären Quellen gewonnenen Resultates die Ansprüche des Amiatinus als einer primären Quelle zurück.

Wenn nun Zahn den Amiatinus nicht gelten lassen will, 5 so versteht sich von selbst, dass zwischen diesem und der Institutio Differenzen bestehen müssen, die ihn dazu bestimmen. Nun aber wird man hoch erstaunt sein zu vernehmen, dass wegen ihrer Abweichungen von der Institutio gerade aus dieser und keiner andern Quelle Zahn die Ver- 10 zeichnisse des Amiatinus ableitet. Also: der Amiatinus stimmt nicht mit der Institutio, darum kann er nicht die primäre Quelle sein; weil er aber nicht die primäre Quelle ist, so muss er von der Institutio abhängen. Zur Unterstützung dieser wunderlichen Logik dienen die willkürlichsten Annahmen. 15

Wenn die Verzeichnisse des Amiatinus aus der Institutio genommen sein sollen, so darf natürlich der Schreiber die des codex grandior nicht gesehen haben. Denn dass derselbe diesen Codex gekannt habe, bestreitet Zahn keineswegs; im Gegentheil, er erkennt ausdrücklich an, dass er so- 20 wol die Vorrede als die Bilder daraus entlehnt habe. Wie nun das glaubhaft machen? Zahn versucht es, um ganz sicher zu gehen, auf doppelte Weise. Entweder, sagt er, standen die Verzeichnisse überhaupt nicht in dem codex grandior, oder aber sie hatten darin einen solchen Platz, 25 dass sie der Schreiber des Amiatinus sehr wol übersehen konnte.

In dem gedruckten Texte der Institutio heisst es: Ubi (d. h. in dem codex grandior) nos omnia tria genera divisionum iudicauimus affigenda, ut inspecta diligenter 30 atque tractata non impugnare, sed invicem se potius exponere videantur (Migne t. LXX, c. 1125 D). Statt des Perfekts iudicauimus bietet die älteste Handschrift, ein Bambergensis, das Präsens. Diese Lesart der in wichtigeren Punkten von ihm missachteten Handschrift proponirt 35 Zahn zunächst als möglich und operirt dann ohne weiteres mit ihr, als sei sie ausgemachter Weise die einzig richtige (S. 283). Es ist dies, beiläufig gesagt, eines jener Taschen-

spielerkunststücke, vor denen man bei Zahn auf Schritt und Tritt auf der Hut sein muss. Das Präsens setzt voraus, dass es sich um eine Anordnung betreffs des codex grandior handelte, die erst nach der Abfassung der Institutio in Kraft 5 treten konnte. War das der Fall, so könnte man füglich mit Zahn zweifeln, ob diese Anordnung überhaupt zur Ausführung gekommen sei. Aber ist es denkbar, dass Cassiodor eine solche Bestimmung, anstatt sie ohne weiteres ausführen zu lassen, in diesem Lehrbuche verewigt hätte? Und welchen 10 Sinn hätte es, die Verzeichnisse in der Institutio der Reihe nach vollständig mitzutheilen und dann zu verlangen, sie in einen einzelnen Codex zu übertragen, damit man sich dort von ihrer Bedeutung überzeuge? Meinte Cassiodor, es liesse sich in der Institutio aus ihnen nicht dieselbe Einsicht 15 schöpfen? Es ist klar, dass die Autorität keiner Handschrift das Präsens schützen kann. Das Perfektum allein gibt jener Bemerkung den rechten Sinn als einer beiläufigen Erklärung für die nächsten Leser der Institutio, die Mönche in Vivarium, damit sie sich nicht wunderten, wenn sie jene ver- 20 schiedenartigen Verzeichnisse in der Bibelhandschrift fanden, die Cassiodor ihnen hinterliess.

Waren nun aber die Verzeichnisse in dem codex grandior enthalten und rechnet selbst Zahn mit der Möglichkeit, so ist es wirklich ein starkes Stück uns überreden zu wollen, 25 der Schreiber des Amiatinus habe sie nicht darin gefunden. Zahn klammert sich an den Ausdruck affigenda. Wenn die Verzeichnisse in dem codex grandior gestanden hätten, so könnten sie nur hinten und nicht vorn gestanden haben, und der Schreiber, dessen Blick sogleich auf den 30 Prolog und die Bilder am Anfang gefallen sei, sei auf jene letzten Blätter nicht gestossen. Zunächst handelt es sich nicht um irgend einen obscuren Schreiber, sondern Ceolfrid, den Abt und Bücherfreund, müssen wir, wie wir gesehen, für die Einrichtung des Amiatinus verantwortlich machen. Zu- 35 gegeben nun, man könne Blätter einer Handschrift nur hinten und nicht ebensowol vorn anheften, wie, so sollte Ceolfrid den kostbaren Codex, den er in Rom selbst erworben, nicht einmal umgedreht haben, und weder Wiss-

begier noch Zufall ihm jene Verzeichnisse verrathen haben? Und wenn er sie nun wirklich nicht darin gefunden hatte, was in aller Welt sollte ihn auf den Gedanken gebracht haben, zu der Institutio zu greifen, um sie dort zu suchen? Und wenn er wirklich die Institutio so genau im Kopfe hatte, dass ihm etwa bei der Vorrede des codex grandior die dort besprochenen Verzeichnisse sofort einfielen, so sollte er gar nicht gemerkt haben, dass er den ebenda beschriebenen Codex selbst besass?

Man sieht, zu welchen ungereimten Vorstellungen dieser Weg sich versteigt, und ich wundere mich nur, dass Zahn für seine Absichten nicht mehr scheinbare Gründe gefunden hat. Würde es nicht vertrauenerweckender sein, wenn man unbedingt einräumte, dass zwar die Verzeichnisse in dem codex grandior gestanden hätten, nun aber annähme, dass sie im Lauf der Zeit, wie das ja wol gerade mit den ersten oder letzten Blättern einer Handschrift geht, Schaden genommen hätten durch Feuer, Wasser, Motten oder was weiss ich, so dass Ceolfrid zu ergänzen sich genöthigt gesehen habe, wobei er denn allerdings, wie wir sehen werden, ein ganz achtungswerthes Verständniss für die Geschichte des Kanons gezeigt haben würde?

Kurz, man mag über die innere Wahrscheinlichkeit der Listen des Amiatinus denken wie man will, dass der codex grandior Cassiodors, den Ceolfrid in Händen hatte, sie enthalten, und dass Ceolfrid sie aus diesem und keinem anderen entlehnt hat, ist evident. Wie es unter der entgegengesetzten Annahme schlechterdings unbegreiflich bleiben würde, dass wir diese Listen im Amiatinus finden, so dürfen wir ohne das leiseste Bedenken behaupten, dass eben lediglich der Umstand, dass sie in dem codex grandior enthalten waren, für Cassiodor die Veranlassung gewesen ist, sie in den Amiatinus aufzunehmen.

Wer etwa den Amiatinus und die Bamberger Handschrift der Institutio aus eigener Anschauung kennt, wird geradezu verblüfft sein, wenn er hört, dass Zahn auch in der äusseren Ausführung der Verzeichnisse des Amiatinus, in der Einrahmung und dem malerischen Schmuck derselben

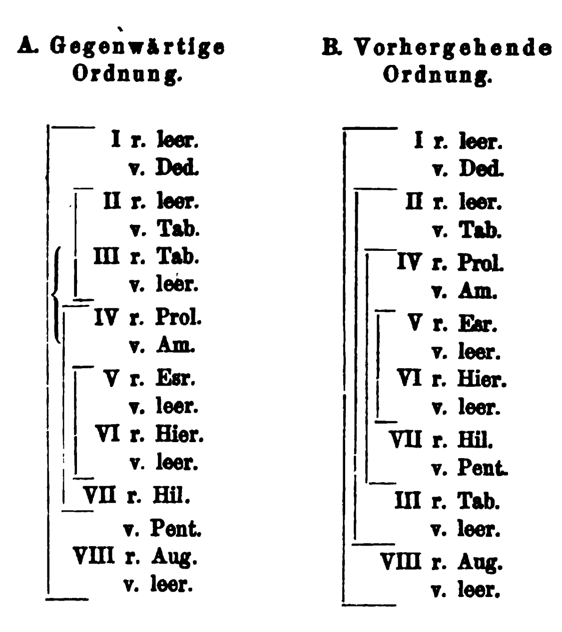
überhaupt, einen Beweis sieht, dass sie eine Copie, und zwar eine ziemlich willkürliche, aus der Institutio seien (S. 283). Die Listen im Amiatinus sind nach einem übersichtlichen Schema durchaus zweckentsprechend angelegt. Sie tragen,
5 mit kleinen Variationen, diese Aufschrift: Scriptura diuina diuiditur in testamenta duo. In der Mitte der Aufschrift eine symbolische Figur, von der nach links und rechts Streifen zu einer runden Scheibe führen; auf der linken liest man in uetus, auf der rechten in nouum. Von diesen
10 Scheiben gehen wiederum Bänder aus, an denen Täfelchen hängen, auf welchen die Titel der verschiedenen Klassen der biblischen Bücher eingetragen sind. Darunter, der Aufschrift entsprechend, eine Unterschrift, die die Bedeutung der Gesamtzahl jeder Bücherliste in's Licht setzt. Aehnlich ist die
15 Einrichtung der Listen im Bambergensis. Nur ist hier die ganze malerische Ausführung ungleich flüchtiger, roher und ärmlicher; statt des männlichen Kopfes über der einen Liste im Amiatinus steht im Bambergensis ein Kreuz, die beiden andern symbolischen Figuren fehlen. Wer diese Darstellungen
20 mit einander vergleicht und behauptet, die sorgfältiger und kunstvoller ausgeführte sei nach der nachlässigen und schmuckloseren copirt worden, nun, mit dem kann man so wenig streiten wie mit dem Blinden über die Farbe. Kein Unbefangener aber wird sich erst dazu überreden zu lassen
25 brauchen, dass, als Cassiodor die Institutio schreiben liess, er die Schreiber auf die Listen des codex grandior verwies, und dass nun diese beim Copiren zwar das allgemeine Schema beibehielten, indessen für ihren Zweck einer sorgfältigen Wiedergabe des Details mit Recht entrathen zu
30 können glaubten. Später liess man dann in der Institutio, wie die jüngeren Handschriften zeigen, die schematische Anordnung ganz fallen.

Aber nicht nur die äusserliche Vergleichung des Malerischen im Bambergensis und Amiatinus lässt keinen Zweifel
35 aufkommen, auf welcher Seite das Ursprüngliche, auf welcher das Abgeleitete liegt, es bringen ausserdem die an der Spitze der Listen im Amiatinus dargestellten Figuren in ihrer ursprünglichen Folge einen Gedanken zum Ausdruck, den ge-

wiss nicht Ceolfrid erst willkürlich hineingetragen hat. Ja, es erscheint bei näherer Betrachtung die Gesammtanordnung der ersten Blätter des Amiatinus so wol durchdacht, der Zusammenhang der einzelnen Theile innerlich so wol begründet, ihre Verbindung auch äusserlich so dringend ge- 5 fordert, dass die Behauptung, die Listen hätten im Original gefehlt, auch von dieser Seite als ein ganz leichtfertiger Einfall sich darstellt.

Um dieses klar zu machen, muss ich um die Erlaubniss bitten, etwas weiter ausholen und die vor einigen Jahren in 10 der Academy von verschiedenen Seiten über die ursprüngliche Anordnung der ersten Blätter des Amiatinus geführten Erörterungen wieder aufnehmen zu dürfen. Es ist nämlich die gegenwärtige Lage dieser Blätter nicht die ursprüngliche, und welches diese war, ist nicht so ohne weiteres aus- 15 zumachen. Denn mindestens zweimal ist sie geändert worden. Sie existirte nicht mehr, als Bandini die Handschrift beschrieb, und bei der modernen Erneuerung des Bandes ist sie zwar gesucht, aber nicht gefunden worden. Der Inhalt der Blätter wird, um es ganz kurz anzudeuten, gebildet von 20 den Widmungsversen Ceolfrids (Ded.), einer Darstellung des Tabernakels (Tab.), dem Prologe zum codex grandior (Prol.), dem Verzeichniss der biblischen Bücher des Amiatinus (Am.), einer Darstellung angeblich Esras vor einem offenen Bücherschrank, den drei Listen der biblischen Schriften nach 25 Hieronymus (Hier.), nach Hilarus und Epiphanius (Hil.), und nach Augustinus (Aug.), und Bemerkungen zum Pentateuch. Alles dies nimmt gerade einen Quaternio oder vier zusammenhängende Bogen ein. Diese sind, bis auf einen, ungetrennt geblieben, dass aber auch die beiden jetzt durch 30 einen Falz verbundenen Blätter aus einem Stücke sind, ist zwar bezweifelt worden, jedoch mit so unzulänglichen Gründen, dass wir uns dabei nicht aufzuhalten brauchen.

Wie haben nun diese vier Bogen ursprünglich in einander gelegen? Ich stelle die moderne und die letzt vor- 35 hergehende Anordnung neben einander, indem ich die zusammengehörenden Blätter durch Striche mit einander verbinde.

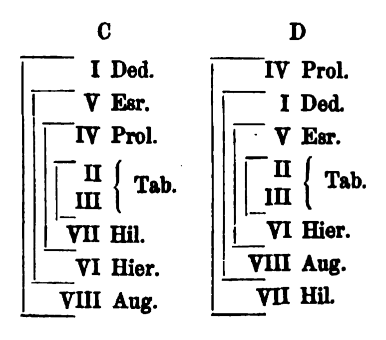


Beide Ordnungen sind, wie man leicht sieht, nicht möglich, die eine aus inneren, die andere aus äusseren Gründen. In B ist die Darstellung des Tabernakels auseinandergerissen, in A sind die beiden Blätter zwar wieder zusammengebracht, aber auf eine unglaublich ungeschickte Weise, so dass es nötig wurde, den Bogen II—III auf den Falz zu kleben, welcher die beiden auseinander geschnittenen Blätter IV und VII zusammenhält.

Augenscheinlich hat der Bogen II—III, auf dessen Innenseite das Tabernakel abgebildet ist, ursprünglich in der Mitte gelegen. Mit fast gleicher Sicherheit kann man sagen, dass VIII auf VI und folglich V auf I gefolgt ist, da auf der Rückseite von VI sich deutliche Abdrücke von VIII r finden. Fraglich ist nur, wie der Bogen IV—VII gelegen hat, ob so, dass IV das erste, VII das letzte Blatt des Quaternio bildete, oder aber IV auf V, VII auf III folgte. In dem letzten Falle würde die vor Bandini eingetretene Blattversetzung darin bestanden haben, dass V—VI und II—III ihre Plätze mit einander vertauschten, während die Annahme, dass

IV—VII die beiden äussersten Blätter des Quaternio gebildet hätten, voraussetzen würde, dass kein einziges Blatt seinen Platz behalten hätte.

Es sei gestattet, die beiden Möglichkeiten in entsprechender Weise, wie oben die thatsächlichen Veränderungen, zu veranschaulichen.



Die Ordnung C ist zuerst von Professor Browne in der Academy Apr. 30, 1887, p. 309 als die ursprüngliche in Anspruch genommen, von mir daselbst Apr. 7, 1888, p. 239 näher begründet worden; dagegen hat Hort Academy Juni 11, 1887, p. 414 und Jan. 19, 1889, p. 41 sich sehr bestimmt für die Ordnung D ausgesprochen. Hort hat dafür zwei Gründe, erstens, dass das fol. IV, weil es von allen allein purpurn gefärbt ist, nicht an dritter Stelle gestanden haben könne, und zweitens, dass die Bemerkungen zum Pentateuch auf VII v. unmittelbar vor die Genesis gehörten. Was diese Bemerkungen betrifft, so sind sie dem Briefe des Hieronymus an Paulinus (*Frater Ambrosius* etc.), der gewöhnlich an die Spitze der Vulgatahandschriften gestellt ist, entnommen. Sie sind schwerlich aus dem *codex grandior* übernommen, sondern wie Ceolfrid die Rückseite von IV dazu benutzte den Inhalt seiner eigenen Handschrift darauf einzutragen, so füllte er die Rückseite des zu dem Bogen gehörigen Blattes VII, wie ihm gut dünkte, aus, während in dem *codex grandior* die entsprechenden beiden Seiten, wie alle übrigen Rückseiten, mit alleiniger, selbstverständlicher Ausnahme des Mittelbogens, frei geblieben sein werden.

Die eigentliche Handschrift beginnt auf dem zweiten Quaternio mit dem Briefe des Hieronymus an Desiderius (*Desiderii mei desideratas* etc.), welcher die Einleitung zu dem Pentateuch bildet, aber doch mehr allgemeinen Inhalts ist. Machen wir also fol. VII zum letzten Blatte des

ersten Quaternio, so haben doch jene Bemerkungen nicht ihren eigentlichen Platz gefunden; es entsteht aber andererseits eine grosse Inconvenienz dadurch, dass nun an die zweite Stelle ein ursprünglich völlig leeres Blatt geräth. Denn die Dedicationsverse auf I v. können erst nachträglich eingetragen sein, da die Handschrift ursprünglich für die Klosterbibliothek geschrieben war, wie aus Versen, die unter dem Inhaltsverzeichniss der Handschrift auf IV v. stehen, hervorgeht, in denen es heisst: Te quoque nostra tuis promet
10 bibliotheca libris. (Angeredet wird Hieronymus als Autor der Vulgata, von der die Handschrift ein Exemplar.) Ein solches Arrangement aber muss völlig unbegreiflich erscheinen, während es durchaus natürlich ist, dass das erste Blatt, welches gleichsam als Decke für die übrigen dienen sollte, frei blieb.
15 Die Rückseite desselben bot dann später erwünschten Raum für die Verse, welche die neue Bestimmung der Handschrift anzeigen. Dass für diese die Rückseite des zweiten Blattes kein geeigneter Platz gewesen wäre, bedarf kaum der Erwähnung. Dass aber das Purpurblatt mit seiner bunten Schrift
20 nicht an die erste Stelle, wo es am ehesten verderben musste, gesetzt wurde, sondern einen geschützten Platz zwischen zwei leeren Seiten, V v. und II r., erhielt, zeugt von wolbedachter Ueberlegung.

Dies sind die äusseren Gründe, welche mir die Reihen-
25 folge C vor D zu empfehlen scheinen. Es treten zur Unterstützung innere hinzu.

Die drei Listen der biblischen Bücher tragen, wie oben erwähnt, jede eine symbolische Figur an der Spitze, und zwar auf VI ein Lamm, auf VIII eine Taube, auf VII das ver-
30 schieden gedeutete Brustbild einer menschlichen Gestalt. Nach Kraus Realencyclopädie der christlichen Alterthümer, I p. 628 ist die Darstellung Gottes in menschlicher Gestalt besonders als Kopf oder in halber Figur dem christlichen Alterthum nicht fremd. Dass das Brustbild so aufgefasst werde, fordert
35 die Analogie der beiden anderen Figuren. Dann aber ergiebt sich, dass fol. VII nicht hinter VIII, sondern vor VI gestanden hat, dass die ursprüngliche Reihenfolge nicht D, sondern C gewesen ist. Hort, welcher unsere Deutung annimmt, giebt

diese Schlussfolgerung für Cassiodor zu, meint aber, dass Ceolfrid die Reihenfolge, unbekümmert um die Symbole, geändert habe.

Die Beziehung der drei Verzeichnisse auf die Personen der h. Dreieinigkeit soll offenbar den von Cassiodor wiederholt ausgesprochenen Gedanken zum Ausdruck bringen, dass diese verschiedenen, auf bedeutungsvolle Zahlen gegründeten Anordnungen sich nicht widersprechen, sondern in vollkommener Uebereinstimmung stehen. Diese Symbolik entspricht durchaus dem Geiste Cassiodors. So liess er die Psalmen in drei Handschriften zu je 50 Psalmen schreiben, um die Gnade der h. Dreifaltigkeit in der dreifachen Wiederholung der Jubiläumszahl zum Ausdruck zu bringen (s. Migne t. LXX, c. 1115 D).

Ueberblickt man den Inhalt des ganzen Quaternio, so wird man auch in der Gesammtordnung einen wol durchdachten Plan erkennen.

Das Bild am Anfang führt uns in die Bibliothek des Klosters. Wir sehen einen schreibenden Mann vor einem offenen Bücherschrank sitzen und darin eine Anzahl Codices mit Aufschriften liegen, die, mit einer Ausnahme, den Handschriften entsprechen, die Cassiodorius in der Institutio c. I—IX beschreibt. Ich habe die Titel bereits in meinem ersten Aufsatz t. IX, p. 630 nach Bandini aufgeführt und mit der Institutio verglichen, kann sie nun aber nach dem Original correcter angeben. Es sind die folgenden: OCT LIB — REG LIB — HEST LIB — PSAL LIB — SAL . . . — PROP . . . — EVANGEL IIII — EPIST AP XXI — ACT AP APOCA —. Die Uebereinstimmung mit der Institutio ist grösser als es nach Bandini den Anschein hatte. Schwierigkeiten macht nur der dritte Titel, statt dessen man HAG(IOGRAPHORVM) LIB erwartet. Doch ist die Lesart HEST sicher. Ferner müsste nach der Institutio dieses dritte Buch seinen Platz mit dem sechsten tauschen. Die Büchertitel bezeichnen Commentare zu den betreffenden biblischen Schriften, welche Cassiodor gesammelt hatte. Es kann uns nicht unwillkommen sein, dass Cassiodor in der Institutio c. 1140 B erwähnt, dass er für dieselben Zeichen als indices

eingeführt habe, welche im wesentlichen mit den obigen Abkürzungen übereinstimmen. Ueber dem Bilde lesen wir die folgenden Verse:

> Codicibus sacris hostili clade perustis
> Esdra deo fervens hoc reparavit opus.

Sie sind aus einem Alcuinischen Gedichte später darüber gesetzt (vgl. Dümmler, Poetae Latini medii aevi t. I, p. 292). Wir werden in dem Schreiber nicht Esra, sondern, wenn nicht Cassiodor selbst, so einen Mönch seines Klosters zu erkennen haben.

Nachdem wir so einen Blick in die Bibliothek gethan haben, bringt uns die Vorrede zu dem Buche selbst (s. Jahrb. t. IX, p. 625). Wenn es darin heisst, dass man keinen Anstoss daran nehmen solle, wenn Augustin die Bibel in 71, Hieronymus in 49 Bücher theile, der vorliegende Band aber 70 enthalte, da die Verschiedenheit nur eine scheinbare sei, so wird damit auf die folgenden Verzeichnisse hingewiesen, ohne welche man zu dieser Bemerkung keine Veranlassung sehen würde.

Diesen voran geht die Darstellung der Stiftshütte, die den Mittelpunkt des Ganzen bildet. In dem codex grandior stand nach meiner Ueberzeugung an dieser Stelle das Bild des Tempels, der als Innerstes die Stiftshütte enthielt, auf deren Wiedergabe sich der Maler des Amiatinus beschränkte[1]). Tabernakel und Tempel aber, so war Cassiodor

---

1) Cassiodor sagt an einer Stelle, dass er das Bild der Stiftshütte vorn in den codex grandior habe setzen lassen; an einer andern, dass er Stiftshütte und Tempel habe malen und auch, dass er sie in den codex grandior habe einfügen lassen, doch ohne hier den Ort genauer anzugeben.

Expos. in psalter. XIV, 1, Migne t. LXX, c. 109 A. . . . dei tabernaculum . . . quod nos fecimus pingi et in pandectis maioris capite collocari.

Inst. c. 5, t. LXX, c. 1116 C. Commonuit etiam tabernaculum templumque domini ad instar coeli fuisse formatum; quae depicta subtiliter lineamentis propriis in pandecte Latino corporis grandioris competenter aptavi.

Da nun Beda, der, wie wir gesehen, den codex grandior in Händen gehabt hat, einmal bei der Beschreibung der Stiftshütte und ein ander-

belehrt worden, sind ein Abbild des Himmels. Darum stellte er dies Bild den Schriftverzeichnissen voran, welches den Lesern das Ziel und den Lohn eines gläubigen Bibelstudiums, das durch die verschieden geordneten heiligen Schriften gleich-

mal bei der Beschreibung des Tempels sich auf ein Bild Cassiodors beruft, so schliesst de Rossi, dass Cassiodor zwei Bilder, eins der Stiftshütte und eins des Tempels, habe anfertigen und das eine vorn, das andere an irgend einem nicht näher auszumachenden Platze in dem codex grandior habe anbringen lassen. Diese Erklärung scheint auf den ersten Blick schlagend, dennoch kann ich sie nicht für richtig halten.

Zunächst kann ich mich nicht davon überzeugen, dass Beda von zwei getrennten Bildern spricht.

Er sagt De tabernac. c. 12, t. XCI, c. 454 C.: Erat enim contra arulam ostium in pariete altaris orientalis . . . quomodo in pictura Cassiodori senatoris, cuius ipse in expositione Psalmorum meminit, expressum vidimus: in qua etiam utrique altari, et holocausti videlicet et incensi, pedes quatuor fecit. Quod utrumque eum, sicut et tabernaculi et templi positionem, a doctoribus Iudaeorum didicisse putamus.

De templo c. 16, c. 775 A.: Has vero porticus Cassiodorus senator in pandectis, ut ipse Psalmorum expositione commemorat, triplici ordine distinxit. (Folgt die Beschreibung.) . . . B. Haec, ut in pictura Cassiodori reperimus distincta, breviter annotare curavimus, ita eum ab antiquis Iudaeis didicisse.

Beda verweist an der zweiten Stelle auf die erste und beide Male spricht er schlechthin von der pictura Cassiodori senatoris. Dazu bezieht er sich an beiden Orten auf dieselbe Stelle Cassiodors, wo dieser von dem Bilde des Tabernakels redet. Das alles hat seine Richtigkeit, wenn Tabernakel und Tempel mit einander auf einem Bilde verbunden dargestellt waren. Es ist nun sehr wohl denkbar, dass auf dem Bilde Cassiodors die dreifache Säulenhalle, von der Beda spricht, das Tabernakel als das Innerste umgab; ja es scheint mir unwahrscheinlich, dass, da das Innere des Tempels doch immer dem Tabernakel entsprechend dargestellt sein musste, Cassiodor sich durch eine besondere Darstellung desselben unnötig wiederholt haben sollte.

Nun aber nennt Cassiodor selbst in der Institutio Tabernakel und Tempel so eng zusammen, dass man kaum an eine gesonderte Darstellung beider denken kann. Die ganze Stelle aber ist der früheren in ihrer Fassung so ähnlich, dass sie wie eine etwas ausgeführte Wiederholung derselben klingt, und es nicht scheint, als solle der ungenauere Ausdruck in pandecte Latino der Vorstellung von zwei verschiedenen Plätzen innerhalb desselben Raum lassen. Dächten Cassiodor und Beda an zwei unterschiedliche Bilder, so wäre es wunderbar, dass beide sich gleich verschwommen darüber ausdrückten.

mässig gefördert werden sollte, vor Augen führte. So ist das Bild gewissermassen eine Illustration zu den Schlussworten des Prologs Nam licet haec calculo disparia videantur, doctrina tamen patrum ad instructionem
5 caelestis ecclesiae concorditer universa perducunt.

So betrachtet stellen die Verzeichnisse des Amiatinus, die Zahn 'eine in Bezug auf Einrahmung und Anordnung ziemlich willkürliche Copie aus einem Exemplar der Institutio' nennt, sich als planvoll angeordnet und im engsten Zusammen-
10 hang mit den übrigen aus dem codex grandior entlehnten Stücken stehend dar. Die Anordnung ist aber auch nach äusseren Gesichtspunkten wol erwogen. Der codex grandior war in Quaternionen gebunden (habet quaterniones nonaginta quinque c. 1125 C). Die einleitende Materie
15 aber nimmt, wie wir gesehen, genau einen Quaternio ein. Das beruht sicherlich auf Berechnung, und dieser Umstand allein widerlegt die Vermuthung, dass die Verzeichnisse gefehlt oder doch nicht am Anfang gestanden hätten.

Ist es nun über allen Zweifel erhaben, dass die biblischen
20 Verzeichnisse im Amiatinus auf den codex grandior zurückzuführen sind, so ist klar, dass, wenn wir den ursprünglichen Text eines der von Cassiodor überlieferten Verzeichnisse feststellen wollen, wir den Amiatinus zuerst zu befragen haben, und, falls wir es darin in sich selbst übereinstimmend finden,
25 darnach den Werth des abgeleiteten Zeugnisses der Institutio bemessen müssen.

So können wir denn nun endlich dazu übergehen, die Zeugnisse für das von Zahn neu behandelte Verzeichniss der alten Cassidorianischen Bibelhandschrift zu vergleichen und
30 prüfen.

Zahn hat für die Constituirung des Textes zum ersten Mal die, wie es scheint, älteste existirende Handschrift der Institutio oder vielmehr Institutiones, den Bambergensis H. J. IV, 15 s. VIII, mit der Subscriptio Codex archetypus,
35 ad cuius exemplaria sunt reliqui corrigendi herangezogen, und ausserdem den von Westcott, History of the Canon p. 573, nach vier Handschriften des Britischen Museums gegebenen Text zu der Benedictiner Ausgabe zu Hülfe

genommen. Die Handschriften des Brit. Museums sind neuerdings von H. J. White nachverglichen und daraus auch die von Westcott nicht berücksichtigten beiden Listen in seiner Abhandlung The Codex Amiatinus and its Birthplace publicirt und mit dem Amiatinus verglichen worden (s. Studia Biblica Oxford, vol. II, p. 292 ff.). Mit gewohnter Liebenswürdigkeit hat Herr White mir die wichtigste, verschieden überlieferte Stelle in den Handschriften brieflich noch ausdrücklich bestätigt. Der nie versagenden Freundlichkeit S. Bergers verdanke ich Auskunft über 5 Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris, in denen er selbst die streitigen Stellen für mich verglichen hat. Durch die gütige Vermittlung der hiesigen Königlichen Bibliothek wurde es mir ermöglicht eine St. Galler sowie eine Berner Handschrift hier zu vergleichen, so dass ich mich für die Institutio auf folgende Handschriften, bezw. Ausgaben stützen kann:

Bambergensis H. J. IV, 15 (nach Zahn p. 272 ff.)	= B
Sangallensis 199 s. X	= S
Bernensis 225 s. XI/XII	= T
Parisinus 1791 s. XII	= P^{α}
„ 1792 s. X/XI	= P^{β}
„ 1906 s. XII	= P^{γ}
„ 12160 s. XII	= P^{δ}
„ 17402 s. XII	= P^{ϵ}
Brit. Mus. Reg. 13 A XXI, 7	= W^{α}
„ „ Cott. Vesp. B 13, 8	= W^{β}
„ „ Reg. 10 B XV, 2	= W^{γ}
„ „ Reg. 5 B VIII, 6	= W^{δ}
Cassiodori opera ed. Garetius, Rothomagi 1679	= G
Codex Amiatinus	= A

Abweichungen der Handschriften von einander finden sich in dem Verzeichniss der Nt. Bücher in den paulinischen Briefen. Die übrigen Apostelbriefe geben alle Handschriften übereinstimmend gegen den Text des Garetius und zwar stehen diese sich so gegenüber:

Die Handschriften.	Garetius.
Epistolae	Epistolae
Petri ad gentes	Petri ad gentes
Iacobi	Iudae
Iohannis ad Parthos.	Iacobi ad duodecim tribus
	Ioannis ad Parthos.

Bei den paulinischen Briefen treten folgende Varianten auf:

AB	SG	TP$^{\alpha\delta}$	P$^{\beta\gamma\varepsilon}$ W$^{\alpha\beta\gamma\delta}$
Ad Romanos I	Ad Rom. I	Ad Rom. I	Ad Rom. I
Ad Corinthios II	Ad Cor. II	Ad Cor. II	Ad Cor. II
Ad Galatas I	Ad Gal. I	Ad Gal. I	Ad Gal. I
Ad Philippenses I	Ad Phil. I	Ad Phil. I	Ad Phil. I
Ad Colossenses I	Ad Col. I	Ad Col. I	Ad Eph. I (II) [1]
Ad Ephesios I	Ad Hebr. I	Ad Eph. I	Ad Col. I
Ad Thessalonicenses II	Ad Thess. II	Ad Hebr. I	Ad Hebr. I
Ad Timotheum II	Ad Tim. II	Ad Thess. II	Ad Thess. II
Ad Titum I	Ad Tit. I	Ad Tim. II	Ad Tim. II
Ad Philemonem I	Ad Philem. I	Ad Tit. I	Ad Tit. I
		Ad Philem. I	Ad Philem. I.

Die Mannigfaltigkeit der überlieferten Textformen der Institutio zeigt, dass die Schreiber mit diesem Verzeichnisse nicht eben vorsichtig umgegangen sind. Zweierlei aber fällt an der gegebenen Uebersicht am stärksten ins Auge, dass von allen Handschriften gerade die älteste und best beglaubigte mit dem Amiatinus übereinstimmt und zwar in einer Form, die nach Zahl und Ordnung der Briefe von der gewöhnlichen Ueberlieferung sich am weitesten entfernt, während die meisten und jüngsten Handschriften dieser am nächsten kommen. Darnach wird man über Ausgang und Ziel der handschriftlichen Entwicklung nicht in Zweifel sein können. Was die Schreiber beunruhigte und ihnen zu Aenderungen Veranlassung bot, war das Fehlen des Hebräer- und die ungewöhnliche Stellung des Epheserbriefes. Dabei ging einem Zweige der Ueberlieferung der Epheserbrief verloren, bei dem

1) Ad Eph. II Par$^{\beta\gamma\varepsilon 1}$ Ad Eph. duae W$^{\delta}$ (una, duae statt I, II haben die Handschriften des B. M.s überhaupt).

andern aber wurde derselbe in dem letzten Stadium der Entwicklung wenigstens um eine Stelle näher an seinen gewohnten Platz herangeführt. Sehr bemerkenswerth nun ist, dass sich der Hebräerbrief an einem Platze hielt, den er weder in griechischen noch in lateinischen Handschriften einzunehmen gewohnt ist, von denen jene ihn hinter Thess., diese ganz ans Ende zu setzen pflegen[1]). Aber schon diese beispiellose Stellung allein müsste den Verdacht erregen, dass der Brief nicht ursprünglich dem Verzeichnisse angehört, sondern nachträglich zufällig in dasselbe eingesprengt ist. Denn wenn er interpolirt wurde, so konnte er leicht an einen ungehörigen Platz kommen, sei es nun dass der, welcher ihn zuerst vermisste, ihn irgendwo, wo sich Raum bot, zwischenschrieb, sei es dass er ihn an den Rand setzte, von wo er an jede beliebige Stelle des Textes gerathen konnte. Das aber beweist allerdings die Uebereinstimmung der Handschriften, dass die Einführung des Hebräerbriefes von einer einzelnen Handschrift ausgegangen ist. Wie aber ein einmal entstandener, oft ganz handgreiflicher Fehler sich pilzartig verbreitet, zeigt das wiederholte Vorkommen von Ad Eph. II in den jüngeren Handschriften.

Diese Argumentation, welche mir die natürliche zu sein scheint, ist nicht diejenige, welche Zahn befolgt. Er nimmt als die ursprüngliche Ordnung die dritte an, obwol er dafür nicht einmal ein handschriftliches Zeugniss hatte, sondern sie erst durch Combination aus der ersten und vierten gewinnen musste. Sein Ausgangspunkt ist ein ganz anderer.

Wenn der Amiatinus und die Handschriften der Institutio übereinstimmend als Gesammtzahl der Bücher dieses Verzeichnisses die Zahl 70 angeben, so führen die Handschriften der Institutio ausserdem noch die Theilzahlen für das A. und N. T. an und zwar beziffern alle ohne Ausnahme die Bücher des A. T.s auf 44, des N. auf 26. Diese Zahlen sind für Zahn Leitstern. Da zu den genannten Nt.

1) Seit Veröffentlichung der Epistula ad Galatas (vgl. daselbst p. 5) ist mir ein einziges Beispiel der Abweichung bekannt geworden. Sangallensis 70, aus der Mitte des 8. Jahrhunderts, hat Hebr. nach griechischer Weise am Ende der Gemeindebriefe.

Büchern noch die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apocalypse hinzukommen, so ergibt sich in der dritten und vierten Ordnung die Zahl 26 unter der Voraussetzung, dass der Titel Iohannis ad Parthos die 3 Johannesbriefe, 5 Petri ad gentes die beiden Petrusbriefe bezeichne.

Hier ist nun zuvörderst scharf zu betonen, dass diese Theilzahlen für den Amiatinus völlig unverbindlich sind, aus dem einfachen Grunde, weil er sie gar nicht enthält.

Was aber jene Voraussetzung selbst betrifft, so beruht 10 sie auf einer petitio principii allerschlimmster Art. Es ist klar, dass, wenn eine allen anderen so überlegene Handschrift wie der Bambergensis in der Angabe der Büchertitel eine so gewichtige Unterstützung erhält wie hier durch den Amiatinus, nothwendig mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass 15 die angegebenen Theilzahlen falsch seien. Statt aber diese Möglichkeit anzuerkennen, bannt Zahn sich in den circulus vitiosus, es sei vorab gewiss, dass unter Petri ad gentes und Iohannis ad Parthos nicht etwa nur je ein Brief, sondern zwei und drei gemeint seien, weil sonst nicht 26 20 Bücher herauskämen.

Eben das aber, was als vorab gewiss hingestellt wird, muss als völlig unmöglich a limine abgewiesen werden. Kämen die Titel nur an dieser Stelle vor, so würde schon die Vergleichung der übrigen Titel dieses Verzeichnisses beweisen, 25 dass jene beiden nur je einen Brief bezeichnen. Denn überall, wo einer für ein einziges Buch gilt, ist im A. wie im N. T. (mit einer Ausnahme, von der unten zu handeln sein wird) eben nur dieser ohne Zahl gesetzt; nur bei den Paulinischen Briefen, wo derselbe Titel bald zwei, bald einen Brief be- 30 zeichnet, ist die Zahl der Deutlichkeit wegen auch in dem letzten Falle beigefügt. Noch viel entschiedener aber spricht gegen jene Behauptung der allgemeine Sprachgebrauch.

Zahn streift in seiner Geschichte des Kanons diese Frage nur und verweist den Leser auf seine Forschungen III, 35 p. 99—103. Die Verweisung muss die Vorstellung erwecken, dass an dem angezeigten Orte der Beweis geliefert werde, dass wirklich jene Titel in dem von Zahn behaupteten Sinne Anwendung gefunden hätten. Wer ihr nun aber nachgeht,

wird zu seiner Ueberraschung finden, dass dort als einziger Beleg eben nur diese Stelle der Institutio, um deren Interpretation es sich handelt, beigebracht ist.

Der erste Petrusbrief trägt bei Tertullian und Cyprian die Adresse Ad Ponticos, später finden wir ihn, wenn 5 schon nicht häufig, in Sacramentarien, Lectionarien und Handschriften Ad Gentes betitelt. So in dem Sacramentarium Gallicanum bei Mabillon, Museum Italicum I, p. 297 und 313, in dem Lectionarium Gallicanum bei demselben De liturgia Gall. p. 166. In lateinischen Handschriften fand den Titel 10 der Cardinal Thomasius, s. opera ed. Vezzosi I, p. 375, doch ist nicht klar, in welchen; sicherlich nicht in allen, die auf p. 372 aufgezählt sind. Ich selbst habe ihn nur notirt aus Vallicellanus B 25, einer Vulgatahandschrift des ausgehenden 8. Jahrhunderts, wo er sich über dem Verzeichniss der Ca- 15 pitel findet. (Incip. cap. Petri prima. ad Gentes.) Von besonderem Interesse ist es jedenfalls, dass Cassiodor selbst in den Complexiones in epist. apostolorum (Migne LXX, c. 1362) den Brief Ad Gentes betitelt.

Denkbar ist, dass dieser Titel auch auf den zweiten Brief 20 übertragen worden sei. Aber es fragt sich eben, ob das, was an sich möglich ist, auch wirklich eingetreten sei. Damit, dass Zahn darauf hinweist, dass in dem Sacramentarium Gall. Ad Gentes als Adresse auch des Jacobus- und des ersten Johannesbriefes angegeben wird (S. 283, 351 und 344), 25 rückt diese Frage nicht von der Stelle. Eine Art indirecten Beweises für jene Uebertragung könnte einer darin finden wollen, dass in den Instituta regularia des Junilius l. I, c. 6 (s. Kihn, Theodor von Mopsuestia S. 478) unsere Epistel Beati Petri ad Gentes prima bezeichnet wird, so dass 30 nicht wie oben Ad Gentes zur näheren Bestimmung von Petri prima, sondern umgekehrt die Zahl hier zur Unterscheidung von einem andern Briefe gleichen Titels beigesetzt zu sein scheint. Dagegen wäre zu bemerken, dass doch gleich darauf an jenem Ort der andere Brief unter dem Namen des 35 Petrus kurzweg Petri secunda genannt wird, besonders aber, dass in den beiden ältesten Handschriften, wovon die eine wohl nicht mit Unrecht in die Zeit des Junilius selbst

gesetzt wird, die Zahl *prima* fehlt. Sicher aber ist die Bezeichnung *Beati Petri ad Gentes prima* im Codex Fuldensis (s. VI) in der Ueber- und Unterschrift des Briefes (s. Ranke, Codex Fuldensis p. 407 und 415), und hier tragen denn auch die einzelnen Seiten des zweiten Briefes die Aufschrift *Sci. Petri ad Gentes* II. Aber es ist nicht sicher, ob diese Aufschrift nicht nur dem Herausgeber angehört (in der Vorrede p. XX sagt er: Paginarum inscriptiones in codice prorsus regulariter non positae — epistolae enim, actus et apocalypsis nonnisi alternantibus inscriptionibus adornatae sunt, evangeliorum vero harmonia omni titulo caret — quum ad librum legendum necessariae sint . . in editione ubique positae lectoris comprobatione spero fore ut fruantur), und jedenfalls trägt der Brief in der Ueber- und Unterschrift den Zusatz *ad Gentes* nicht.

Wenn man nun Zahn die Möglichkeit, dass *Petri ad Gentes* beide Briefe bezeichne, zugestehen will, so hat er damit doch nichts gewonnen. Denn nicht nur der Gebrauch, sondern ebenso sehr die innere Wahrscheinlichkeit verlangt, dass der Titel *Ad Parthos* auf den ersten Johannesbrief allein bezogen werde.

Sogar Zahn gibt in den Forschungen III, p. 102 zu, dass bei den Lateinern hauptsächlich der erste Brief *Ad Parthos* betitelt worden zu sein scheine. Auf die Lateiner aber kommt es hier ganz allein an. Wenn es in dem Beda zugeschriebenen Prologe zu den 7 kanonischen Briefen (Migne t. XCIII, c. 10) heisst: Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, primam eius epistolam scriptam ad Parthos esse testantur, so beweist diese Behauptung, so schlecht gegründet sie ist, die dauernde Herrschaft des Gebrauchs. Wir können denselben zuerst bei Augustin nachweisen Quaestiones evangel. II, 39 (Migne t. XXXV, c. 1353). Ferner bezeichnet Augustin seine Abhandlung über den ersten Johannesbrief als *Tractatus in ep. Iohannis ad Parthos* (Migne t. XXXV, c. 1977) und entsprechend Possidius in dem Indiculus librorum S. Augustini c. 9 (Migne t. XLVI, c. 19). Ebenso wird der Brief in der Schrift *Contra Varimadum* (Bibliotheca patrum maxima V, 729 B) citirt. End-

lich erscheint wieder Cassiodor selbst als Zeuge in den Complexiones (c. 1370 D), und dazu bemerkt zu meiner Genugthuung der unbefangene Herausgeber: Eodem titulo epistolam hanc recensuit Div. Lect. c. 14. In Uebereinstimmung hiermit findet sich der Titel für den ersten Johannesbrief besonders in karolingischen Vulgatahandschriften, so in dem Vallicellanus B 6 (Expliciunt capitl. ad Partheos), in Parisinus 2 (Incpnt. cap. ad. Parthos und Incpt. epla. ad Parthos), Parisinus 250 (Incp. epistola Sci. Iohannis ad Parthos), Modoetiensis g 1 (Incpt. epistola ad Partos), endlich nach Senebier, Catalogue des manuscrits, Genève 1779, p. 53 in Geneviensis 1 (Iohannis epistola ad Spartos nicht ad Sparthos wie Zahn nach Sabatier angibt). Endlich hat auch Thomasius in Handschriften die Ueberschrift Incipit ep. S. Iohannis ad Parthos gefunden (a. a. O. p. 378).

Angesichts dieser Zeugnisse ist es schwer begreiflich, wie Zahn davon reden mag, dass 'der erste oder der zweite Brief des Johannes oder auch alle drei nach vielfachem Zeugniss lange Zeit die Ueberschrift Ad Parthos getragen hätten' (Forsch. III, p. 100). Nach dem vielfachen Zeugniss für alle drei Briefe sieht man sich bei Zahn vergeblich um. Indessen kommt man bei ihm aus den Ueberraschungen nicht heraus. Denn schliesslich stellt sich als das Resultat der ganzen Untersuchung heraus, dass die Anwendung des Titels auf alle drei Briefe so selbstverständlich war, dass man es gar nicht nöthig hatte, ihn allen dreien beizusetzen, sondern ihn nur dem ersten förmlich beischrieb, obwol er zunächst dem zweiten anhaftete. Man wird schwindlich, wenn man den Purzelbäumen dieses Räsonnements zusieht; notiren wir vorläufig nur das eine hier, dass der Titel zunächst am zweiten Briefe hafte.

Dies wird folgendermaassen begründet. Zwei griechische Minuskelhandschriften des 11. Jahrhunderts geben die Ueberschrift Ἰωάννου ἐπιστολὴ β πρὸς Πάρθους und eine des 14. dasselbe als Unterschrift ohne ἐπιστολή. Zunächst bleibt es völlig räthselhaft, wie mit dieser Adresse der Anfang des Briefes Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τεκνίοις αὐτῆς

vereinigt werden könne. Hier, meint nun Zahn, komme uns eine Stelle aus Clemens Adumbrationes zu Hülfe. Es heisst dort nämlich: Secunda Iohannis epistola, quae ad virgines scripta simplicissima est. Scripta vero est ad quandam
5 Babyloniam, Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae. (S. die Ausgabe von Zahn a. a. O. p. 92.) Da die Hauptadressatin keine Jungfrau, sondern eine Frau und Mutter, und zwar, wie Clemens sagt, eine Babylonierin war, so folgert Zahn 'sofort', dass der Uebersetzer sich ver-
10 lesen und Clemens selbst nicht Πρὸς παρθένους, sondern Πρὸς Πάρθους geschrieben habe. Habe man für die Babylonierin und ihre Kinder einen Volksnamen in der Adresse haben wollen nach Analogie von Πρὸς Γαλάτας, Πρὸς Ἑβραίους, so habe sich der Name der Parther zur Zeit des Clemens
15 ganz von selbst ergeben. Ich will nicht in die Tiefen dieser schnellfertigen Conjectur eindringen, z. B. es auf sich beruhen lassen, warum man denn nicht lieber nach Analogie von Πρὸς Ῥωμαίους, Πρὸς Κορινθίους u. s. w. Πρὸς Βαβυλωνίους geschrieben habe; aber in einer Beziehung befriedigt sie mich
20 so wenig wie die überlieferte Lesart: ob ad Parthos, ob ad virgines, ich verstehe weder das eine noch das andere, da keins von beiden sich mit dem folgenden Satze, der die Adresse allererst geben zu wollen scheint, vereinigen lässt. Dass die Adressatin Babylonierin ist, schliesst Clemens, wie
25 Zahn sehr ansprechend vermuthet, aus 1. Petr. 5, 13 ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή. Aber darauf kommt ihm hier wie dort nichts an, in Wahrheit ist die Electa die Kirche. Daher scheint mir Bunsen mit seinem Vorschlage a virgine das Richtige zu treffen, eine höchst ungezwungene
30 Conjectur und ein nicht überflüssiger Zusatz, da ja die Identität des Briefstellers mit dem Evangelisten Johannes bestritten war. In Wahrheit hat also diese Stelle gar keine Bedeutung für die Frage nach dem Titel des zweiten Johannesbriefes. Was aber die oben erwähnten beiden Hand-
35 schriften betrifft, in denen der zweite Brief Πρὸς Πάρθους als Aufschrift hat, so liegt es nahe zu vermuthen, dass diese aus der Unterschrift des ersten entstanden ist. Die Unterschrift in der dritten griechischen Handschrift aber wird als

Fortsetzung der in jenen begonnenen Verderbniss anzusehen sein. Dass aber der Titel Ad Parthos griechischen Ursprungs ist, wie Zahn glaubt, wird durch diese drei Zeugnisse sicherlich nicht erwiesen, ebenso wenig, als dass er zunächst am zweiten Johannesbriefe hafte. 5

Wir haben also festgestellt, dass, soweit unsere Kenntniss des Sprachgebrauchs reicht, Petri ad Gentes jedenfalls gewöhnlich und Iohannis ad Parthos immer nur von dem ersten der unter dem Namen des Petrus und des Johannes überlieferten Briefe gebraucht wird, und dass die 10 Ausdehnung des Titels Ad Parthos auf alle Johannesbriefe aus inneren Gründen unmöglich ist. Dann aber bleibt uns nichts anderes übrig, als die Thatsache anzuerkennen, dass in keiner der verschiedenen Ueberlieferungen der Institutio eine Uebereinstimmung zwischen den aufgezählten Büchern 15 des N. T.s und der von allen einstimmig angegebenen Summe derselben, 26, besteht: einige Handschriften zählen 22, andere 23 Bücher auf.

Wenden wir uns nun aber von den Handschriften der Institutio zu dem Amiatinus, so fällt der Widerspruch fort. 20 Die Theilzahlen für das N. und A. T. sind, wie wir schon hervorgehoben haben, hier nicht angegeben, sondern nur die Gesammtzahl der biblischen Bücher, 70. Diese aber wird von dem Amiatinus genau erfüllt.

Diese Thatsache hat Zahn nicht nur verdunkelt, indem 25 er verschweigt, dass die Theilzahlen im Amiatinus fehlen, und aus diesen für den Amiatinus gar nicht verbindlichen Zahlen gegen ihn schliesst, er hat auch das pikante Mittel nicht verschmäht, die Aufmerksamkeit der Leser durch einen persönlichen Angriff von der Sache abzulenken, und die Be- 30 deutung eines Umstandes, der den Amiatinus mit sich in's Gleiche setzt, durch eine Discreditirung dessen, der sich dafür verbürgt hatte, aufzuheben gesucht. Der Amiatinus, welcher 22 Bücher des N. T.s aufzählt, enthält, wie ich in meinem früheren Aufsatz angegeben habe, 48 des A., indem 35 er zwar dieselben Schriften wie die Institutio aufführt, die Psalmen aber nicht als ein, sondern als fünf Bücher rechnet. Hätte Zahn sich die Mühe genommen den Katalog von

Bandini nachzuschlagen (Bibliotheca Leopoldina t. I, p. 715), so würde er gefunden haben, dass schon Bandini Psalmorum lib. V in dem Verzeichniss des Amiatinus gelesen hat, was ich lediglich stillschweigend bestätigt habe. Statt dessen hat er es vorgezogen, mich einer tendenziösen Textfälschung zu verdächtigen: 'Corssen sucht dem nun dadurch abzuhelfen, dass er im Atl. Theil nach dem Am. psalmorum lib. V gelesen haben will' (Geschichte des Kanons II, Urkunden und Belege p. 274, Anm. 1). Ich überlasse es dem Leser, ein Verfahren zu qualificiren, von dem ich mich mit Verachtung abwende, und behalte die Sache im Auge.

Die Handschriften der Institutio schwanken an der entsprechenden Stelle, aber keine stimmt mit dem Amiatinus überein. Die beiden aus der Masse selbständig heraustretenden Handschriften, B und S, zeigen denselben Fehler. Wo der Amiatinus Psalmorum lib. V Salom. lib. V id est Prouerbia, Sapientia u. s. w. hat, geben B und S Psalterii libri V id est Prouerbia, Sapientiam u. s. w., so dass eben die Worte, auf welche es ankommt, übersprungen sind. Die übrigen schwanken zwischen Psalterii unus $W^{\beta\gamma\delta}$, Psalterii I P^{β} und blossem Psalterii T W^{α} $P^{\alpha\gamma\delta\varepsilon}$. Garetius gibt Psalteri lib. I. Psalterii dürfte aus Psalterii I verderbt sein. Darauf, dass der Fehler in B und S eher auf Psalterii lib. V. als auf Psalterii lib. I oder Psalterii I schliessen zu lassen scheint, glaube ich kaum Gewicht legen zu dürfen; wol aber darauf, dass sowol der ausdrückliche Zusatz der Einzahl als auch der blosse Genitiv der Analogie widerspricht. Denn wie bereits oben (p. 630) betont ist, steht überall, wo er nur ein Buch bezeichnet, in diesem Verzeichniss der Titel schlechthin und zwar entweder im Accusativ oder im Nominativ. Nur zweimal ist, augenscheinlich irrthümlich und wider die Absicht, in Folge des Auslauts auf um der Genitiv gesetzt (Numerorum und Iudicum).

Fassen wir das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammen, so hat sich ergeben, dass das Verzeichniss der Schriften der altlateinischen Bibelhandschrift Cassiodors, des codex grandior, uns im Codex Amiatinus in einer völlig

einwandsfreien, in sich selbst übereinstimmenden Form entgegentritt, während uns dasselbe von den verschiedenen Handschriften der Institutio verschieden überliefert wird, von allen jedoch so, dass im N. T. wenigstens ein offener Widerspruch zwischen der in der Institutio im allgemeinen angegebenen Bücherzahl und der im einzelnen thatsächlich aufgezählten Bücher besteht. Da dieser Widerspruch sich nur auf dem Wege einer sachlich auf keine Weise zu rechtfertigenden Interpretation und auch dann nur unter Zugrundelegung der minderwerthigen Handschriften lösen lässt, während die älteste Handschrift, abgesehen von einer in ihr augenscheinlich fehlerhaft überlieferten Stelle, in den einzelnen Titeln genau mit dem Amiatinus übereinstimmt, da ferner die Institutio überhaupt im Vergleich mit dem Amiatinus von vornherein nur den Charakter einer secundären Quelle beanspruchen kann, so wird billigerweise die Forderung nicht bestritten werden können, dass der Amiatinus als die Richtschnur in der Bestimmung der ursprünglichen Form dieses Verzeichnisses angesehen werde.

Müssen demnach die in der Institutio angeführten Theilzahlen 44 für die At. und 26 für die Nt. Bücher für verderbt erklärt werden, so gibt es zu denken, dass dieser Fehler sich bereits in der ältesten und besten Handschrift der Institutio findet. Ich halte es für wahrscheinlich, dass er enstanden ist aus einer Aenderung des ursprünglichen Psalmorum lib. V. An dieser Eintheilung mochte man um so eher Anstoss nehmen, als sie von Cassiodor selbst in seinem Psalmencommentar ausdrücklich verworfen worden war (Migne t. LXX, c. 17 D). Wer diesen Fehler in gutem Glauben verbesserte und demgemäss die Zahl der At. Bücher auf 44 herabsetzte, mag dann als einfache Consequenz, ohne die Nt. Bücher weiter nachzuzählen oder doch genauere Rechenschaft darüber sich zu geben, die Zahl dieser auf 26 angegeben haben, wie denn ja bis auf unsere Zeit herab in den Handschriften und Drucken der Widerspruch zwischen den aufgezählten Nt. Büchern und der angegebenen Gesammtzahl derselben unbemerkt oder doch unbeanstandet geblieben ist.

Es sind mehr äussere Momente, die im Vorhergehenden gegen das Verzeichniss, welches Zahn Cassiodor unterzuschieben versucht hat, geltend gemacht sind. Ebenso sehr aber sprechen innere Gründe dagegen, und die Geschichte des Kanons protestirt gegen die Vergewaltigung, welche ihr ungebetener Advokat durch die Misshandlung jenes Verzeichnisses ihr selber zufügt.

Nach Zahn enthielt Cassiodors Handschrift der antiqua translatio der Bibel vom N. T. alle Bücher, welche vom Ausgange des 4. Jahrhunderts an allgemein in den lateinischen Kirchen gelesen wurden mit einziger Ausnahme des Judasbriefes. Wenn wir davon absehen, dass es schon auffallend wäre, den Judasbrief ganz allein aus der Reihe der 7 kleinen Apostelbriefe ausgeschieden zu sehen, so muss diese Ausscheidung vollends unbegreiflich erscheinen bei einem Lateiner, der den Hebräerbrief anerkennt. Nun aber hat gerade dieser Brief, wie wir gesehen haben (p. 628), bei Zahn eine im höchsten Grade auffällige Stellung, die um so weniger zu erklären ist, als das Verzeichniss, abgesehen von der Verschiebung des Epheserbriefes, die aber hiergegen gar nicht in Betracht kommen kann, durchaus nichts enthält, was abseits von der breiten Heerstrasse der Ueberlieferung des Kanons läge. Hier zeigt sich nun aber wieder die besondere Art der Zahn'schen Logik, die eben daraus, dass diese Stellung des Hebräerbriefes in einer lateinischen Handschrift unerhört ist, schliesst, dass er von vornherein darin gestanden haben müsse.

Widerlegt sich nun das von Zahn supponirte Verzeichniss durch sich selbst, so erscheint dagegen das des Amiatinus durchaus innerlich wahrscheinlich. Es entspricht den Vorstellungen, die wir uns von dem Inhalt einer lateinischen Bibelhandschrift der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts machen dürfen.

Im A. T. ist alterthümlich die Eintheilung der Psalmen in fünf Bücher. Bezeugt wird diese von Hilarius für gewisse Hebräer[1]),

1) Hilarius, Tractatus super Psalmos, Prolog. Migne t. IX, c. 233 A Aliqui Hebraeorum eos in quinque libros divisos volunt esse . . . alii vero ita inscribendos psalmos existimaverunt Psalmi David . . . Sed nos secundum apostolicam auctoritatem librum Psalmorum et nuncupamus et scribimus.

während Hieronymus sich gerade auf die Autorität dieser gegen jene Eintheilung beruft[1]). Merkwürdig ist, dass Cassiodor, der über die Aussagen des Hilarius und Hieronymus augenscheinlich aus dem Gedächtniss referirt, denn er vermengt sie mit einander und irrt sich über Hieronymus gründlich, sich so ausdrückt, als sei diese Eintheilung nach Hieronymus ganz allgemein gewesen[2]). Ist seine Ansicht nun auch völlig unrichtig, so ist sie für uns doch darum wichtig, weil aus ihr hervorgeht, dass ihm die Eintheilung nicht nur aus den Ausführungen der beiden Väter bekannt war. Mir 10 ist es nun höchst wahrscheinlich, dass Cassiodor hier gerade an das Original seines codex grandior gedacht und diesen einzelnen Fall als Beispiel eines allgemeinen Gebrauchs betrachten zu können geglaubt hat, um so mehr, als er den in dieser Handschrift enthaltenen Text der Ueber- 15 setzung nach der Septuaginta auf Hieronymus zurückführte. Denn so wird doch die Bemerkung, c. 1125 D Hic textus multorum translatione variatus, sicut in prologo psalterii positum est, patris Hieronymi diligenti cura emendatus compositusque re- 20 lictus est, die mitten in der Beschreibung des codex grandior steht, verstanden werden müssen[3]). Mit dieser Annahme wäre die Entstehung der irrthümlichen Angabe Cassiodors erklärt und ihr thatsächlicher Inhalt bestimmt.

Im N. T. entspricht die Ausschliessung von Hebr. Iud. 25

1) Hieronymus in librum Psalmorum iuxta Hebraicam veritatem, Migne t. XXVIII, c. 1183 A: Scio quosdam putare Psalterium in quinque libros esse divisum . . . Nos autem Hebraeorum auctoritatem secuti et maxime apostolorum . . . unum volumen asserimus.

2) Cassiodorius in Psalterium, Praef., c. 12 Migne t. LXX, c. 17 C: Beatus Hieronymus prophetiam Psalmorum in quinque libros putavit esse dividendam . . . Huic favet assensa posteritas . . . Hilarius autem Pictaviensis episcopus . . . congruentius librum aestimat dici debere Psalmorum, quia in Hebraeo unum volumen est et maxime cum in Actibus Apostolorum legatur dictum In libro Psalmorum.

3) Anders habe ich früher gedacht, Jahrb. t. IX p. 627, Anm. 1. Uebrigens ist die Bemerkung selbst wieder ungenau, denn Hieronymus spricht an jenem Orte nicht von dem A. T. überhaupt, sondern nur von dem Psalter.

Petr. 2 und den beiden kleinen Johannesbriefen dem Standpunkte, den die lateinische Kirche im allgemeinen bis zum Ende des vierten Jahrhunderts einnahm, bevor der Einfluss Hieronymus und Augustins einen durchschlagenden Erfolg
5 gewonnen hatte. Aber bemerkenswerth ist, dass die Evangelien bereits die in den griechischen Handschriften übliche Reihenfolge haben, welche sich bei den Lateinern jedenfalls erst durch den Vorgang des Hieronymus im Jahre 383 durchgesetzt hat.

10 Es bleibt nun noch ein Punkt zu erwägen, den Zahn vor allem gegen die Glaubwürdigkeit des Amiatinus geltend macht. Unser Verzeichniss hat im Amiatinus folgende Unterschrift: Sic fiunt veteris novique testamenti sicut dividit Sanctus Hilarus (aus Hilarius) Romanae urbis antistes et
15 Epiphanius Cyprius quem latino fecimus sermone transferri libri LXX in illo palmarum numero fortasse praesagati quas in mansione Helim invenit populus Hebraeorum. Unterschriften in gleicher Form, in denen der Urheber des Verzeichnisses genannt und die symbolische Bedeutung der von
20 ihm vertretenen Zahl ausgesprochen wird, haben auch die beiden anderen Verzeichnisse, und diesen entsprechen die Bemerkungen, die Cassiodor in der Institutio an die Verzeichnisse knüpft, wie ich das früher Jahrb. t. IX, p. 621 f. gezeigt habe. Anders liegt die Sache bei unserem Verzeich-
25 nisse. Allerdings wird auch in der Institutio die Zahl 70 in derselben Weise erklärt, aber ein Gewährsmann wird für diese Zählung nicht genannt. Vielmehr geht Cassiodor sogleich ins allgemeine und, nachdem er erklärt hat, dass die drei mitgetheilten Verzeichnisse, statt sich zu widersprechen,
30 bei näherer Betrachtung sich vielmehr gegenseitig erläuterten, fährt er so fort: Unde licet multi patres id est Sanctus Hilarius Pictaviensis urbis antistes et Rufinus presbyter Aquileiensis et Epiphanius episcopus Cypri et Synodus Nicaena et Chalcedonensis non contraria dixerint, sed diversa, omnes
35 tamen per divisiones suas libros divinos sacramentis competentibus aptaverunt (c. 1125 D). Diese Worte haben mit der Unterschrift im Amiatinus nichts als den einen Namen Epiphanius gemein. Dass der Hilarius der Unterschrift und

der Hilarius der Institutio nicht mit einander identificirt werden dürfen, bemerkt Zahn mit vollem Recht. Ich gebe gern zu, dass ich Cassiodor früher in der Institutio falsch verstanden habe, nämlich so: Hilarius Pictaviensis, Urbis antistes. Das ist an sich möglich, aber der Sprachgebrauch 5 Cassiodors spricht für die Verbindung Pictaviensis urbis. (Vgl. Migne t. LXX, c. 1111 D Theophilus Alexandrinae ecclesiae pontifex, c. 1115 C Athanasius Alexandrinae civitatis episcopus.) Es wird ferner im Amiatinus der Name des Epiphanius wie der des Hilarius in 10 unmittelbare Beziehung zu dem Verzeichniss gesetzt, während in der Institutio über die Zählung des Epiphanius so wenig wie über die des Hilarius irgend etwas bestimmtes ausgesagt wird. Dies alles ist höchst auffällig; völlig unbegreiflich aber ist es, dass Epiphanius als Zeuge für ein Verzeichniss 15 angeführt wird, mit dem er sich durchaus im Widerspruch befindet (vgl. adv. haeres. III, 5).

Müssten wir nun darum wirklich diese Subscriptio Cassiodor absprechen, so würde doch daraus keineswegs folgen, wie Zahn voreilig schliesst (p. 283), dass auch das Verzeich- 20 niss selbst nicht aus dem codex grandior stamme. Darüber kann nach unserer Untersuchung kein Zweifel mehr herrschen; die Frage ist nur, ob die Unterschrift von Ceolfrid gefälscht sei. Sobald wir aber dieser Frage nachgehen, verwickeln wir uns in unauflösbare Widersprüche. Was in 25 aller Welt hätte einen Fälscher bewegen können, sich mit dem Verfasser der Institutio, mit dem er ja identisch erscheinen wollte, in Widerspruch zu setzen? Wie hätte er darauf verfallen sollen, wenn er blindlings in die in der Institutio aufgezählten Namen hineingriff, um Autoren für das 30 anonyme Verzeichniss zu gewinnen, den berühmten Bischof von Poitiers in den minder bekannten römischen Papst Hilarus zu verwandeln? Wie kam er dazu, dem Namen des Epiphanius die Bemerkung hinzuzufügen, dass er ihn ins Lateinische habe übersetzen lassen, ein Zusatz, der für einen Fälscher 35 so unbegreiflich als für Cassiodorius leichtverständlich und natürlich ist? Denn damit bezeichnete er den Mönchen seines Klosters, denen er diese Bibel vermachte, den Mann in greif-

barer Weise, da sie jene Uebersetzung, in Wahrheit nicht des ganzen Epiphanius, sondern nur seines Commentars zum Hohen Liede (s. Migne t. LXX, c. 1117 A), vielleicht schon gesehen hatten oder sie doch jeden Augenblick in die Hände
5 nehmen konnten.

So dürfte es denn gerathen sein, einen andern Weg zur Erklärung der allerdings nicht abzuleugnenden Schwierigkeiten zu versuchen.

Wir bemerken nun zunächst, dass auch die Unterschriften
10 der beiden anderen Verzeichnisse, obwohl sie der Institutio weit mehr entsprechen, doch keineswegs wörtlich mit ihr übereinstimmen. So heisst es unter dem Verzeichniss secundum Hieronymum, man solle zu den 49 Büchern dominum Christum de quo et per quem ista conscripta
15 sunt hinzurechnen; dagegen in der Institutio cui numero adde omnipotentem et indivisibilem trinitatem per quam haec facta et propter quam ista praedicta sunt. Hier ist der Gedanke der Institutio unklar und verworren; in dem letzten Satze schwebt offenbar das A. T. vor,
20 während von der gesammten Bibel die Rede ist, wiederum aber wäre dieses als eine Prophezeiung auf Christus zu bezeichnen gewesen. Dagegen drückt der Amiatinus sich einfach und correct aus, und Niemand wird hier auf den Gedanken kommen, dass er nach der Institutio gefälscht sei.
25 Ist es aber Cassiodor, der an dem einen wie an dem andern Orte redet, so folgt, dass er, als er die Listen aus dem codex grandior in die Institutio übertrug, das, was er in den Subscriptionen niedergelegt hatte, aus dem Gedächtniss wiederholte. Wenn es ihm dabei auf den Ausdruck nicht ankam,
30 so konnten doch auch in der Sache sich leicht Abweichungen und Irrthümer einschleichen. Wir erinnern uns, wie es ihm mit fremden Autoren gegangen war, und wenn wir bedenken, dass er als hochbetagter Greis schrieb, so werden wir so entstandene Fehler ebenso begreiflich wie verzeihlich finden.
35 Möglich aber ist auch, dass Cassiodors Ansicht sich geändert hatte, oder dass er sich von Zweifeln bestimmen liess, die ihm entweder nachträglich gekommen waren oder die er das erste Mal unterdrückt hatte. Dass er sich in

einer ausschliesslich für die Mönche seines Klosters bestimmten Bibelhandschrift unbedenklicher und bestimmter äusserte, als in einer zwar in erster Linie auch nur diesen gewidmeten, aber doch demnächst einer grösseren Publicität entgegensehenden Schrift, wäre keineswegs auffällig, wie ja am Ende 5 mancher Professor nicht jedes im Colleg gesprochene Wort auch ebenso drucken lassen würde.

Ich glaube, dass alle diese Momente zusammenkamen, als Cassiodor die Institutio schrieb. Man hat den Eindruck, dass er hier die Frage nach der Urheberschaft des dritten 10 Verzeichnisses umgehen will. Er nennt keinen Autor in der Ueberschrift wie bei den andern, aber c. XI (c. 1123 D) sagt er: Nunc videamus, quemadmodum lex divina tribus generibus divisionum a diversis patribus fuerit intimata. Also hat er doch auch für das dritte Verzeichniss einen Autor 15 oder Autoren im Sinne, und diese müssen ja doch unter den oben angeführten Namen stecken, die augenscheinlich die ihm überhaupt bekannten kanonischen Verzeichnisse erschöpfen und die er obendrein im engsten Anschluss an das dritte Verzeichniss nennt. Was ihn dann aber bewogen, in dem codex 20 grandior selbst Epiphanius und Hilarus als Gewährsmänner zu bezeichnen, bleibt freilich völlig im Dunkeln[1]).

Die Erwähnung des Epiphanius beruht sicherlich auf einem Irrthum von ihm, aber der Gedanke, dass irgend ein Zusammenhang zwischen dem Papst Hilarus und dem codex 25 grandior bestanden habe, ist nicht von vornherein abzuweisen. Daran ist freilich nicht zu denken, dass Hilarus das Verzeichniss selbst zusammengestellt habe. Aber es ist beachtenswerth, worauf de Rossi aufmerksam macht, dass Hilarus zwei Bibliotheken gegründet hat (Fecit autem 30 et bibliothecas duas in eodem loco, d. h. in baptisterio Lateranensi. Vita Hilari Papae, Migne t. LVIII, c. 12 B). Wenn er als Bücherfreund darin alte Bibelhand-

1) Dass die Quellen seiner Kenntniss nicht verlässlich waren, beweist schon die Erwähnung der Synoden von Nicäa und Chalcedon, die sich mit dem Kanon nicht beschäftigt haben. Aber freilich kannte schon Hieronymus, wie Zahn mit Recht behauptet (p. 278), einen nicänischen Kanon.

schriften, die den herrschenden Anschauungen vom Kanon nicht mehr entsprachen, aufnahm oder solche dafür abschreiben liess, so wird uns das nicht Wunder nehmen, da wir Cassiodor 100 Jahre später und noch wieder bedeutend später 5 Ceolfrid für ihre Bibliotheken in gleicher Weise verfahren sehen. Denkbar wäre es, dass eine auf Veranlassung des Papstes Hilarus geschriebene Bibel in Cassiodors Hände gekommen und von ihm der Handschrift, deren Bücherverzeichniss uns so lange beschäftigt hat, zu Grunde gelegt wor- 10 den sei.

Aber dies sind Vermuthungen, die nichts weiter bezwecken, als das nicht mehr Greifbare doch als möglich erscheinen zu lassen. Können wir den Grund einer Erscheinung nicht sicher erkennen, so dürfen wir darum nicht sofort diese 15 selbst leugnen. Wenn wir auch nicht alle Unklarheiten aufhellen können, so ist und bleibt der Amiatinus für das Inhaltsverzeichniss des codex grandior die maassgebende Autorität, da das enge Verhältniss beider Handschriften zu einander evident ist.

20 Eine Methode aber, die sich den Anschein gibt, die historische Ueberlieferung vor der Entstellung der modernen Kritik zu sichern, richtet sich selbst, wenn sie ihre eigene Respektlosigkeit gegen die Ueberlieferung durch ihre Geringschätzung der ältesten und sichersten Zeugen derselben an 25 den Tag legt. Ob sie an Anmuth dadurch gewinnt, dass sie jeden, der ihr im Wege steht, als Lügner und Fälscher qualificirt, mag der freundliche Leser entscheiden. Ich hoffe, dass dieser Schimpf so wenig an dem alten um uns so wol verdienten englischen Abt als an mir selber hängen bleiben 30 wird.
